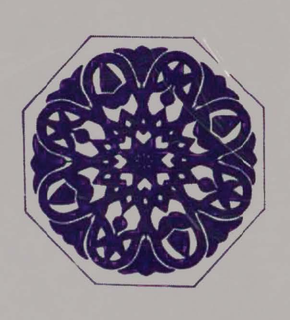
مصادر الفلسفة

أبيقور

الرسائل والحكم

دراسة و ترجمة

جلال الدّين سعيد



الدار العربية للكتاب


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

مصادر الفلسفة



دراسة وترجمة

جلال الدّين سعيد

الدار العربية للكتاب

ISBN 9973 - 10 - 074-3

الإهـداء

إلى ذكرى أبي

مقدمة

بقيت المدرسة الأبيقورية قائمة الذات ما يزيد على خمسة قرون ، مخلصة إلى تعاليم مؤسّسها إخلاصا فريدا من نوعه ، رغم ما لاقته من منافسات وعداوات شديدة . وبينما كان الإنشقاق والتشيّع ينخران كيان المدارس الأخرى بدون هوادة ، مافتىء أتباع أبيقور يعتصمون بتعاليم أستاذهم ويحافظون على وحدة مدرستهم . إلاّ أن الديانة المسيحية قد لعبت دورا كبيرا في إنحلال المدارس القديمة وفي تشويه مذاهبها ، ولم تسلم من هذا التشويه « فلسفة محدودية الإنسان وعدم مبالاة الآلهة بالعالم »[1] ، أي الفلسفة الأبيقورية التي تتناقض مبادئها مع أهمّ أركان المسيحية . وما انفكّت الكنيسة تتّهم الأبيقورية وأنصارها بالكفر والزندقة ، لدرجة أن جلّ الملحدين ، بل حتى مجرّد المفكرين المتحرّرين ، كانوا يُنعتون بكونهم أبيقوريين ، كما كان إسم أبيقور رمزا لعدوّ المسيح اللّدود.

---

(1) العبارة لجنفياف روديس ليويس ، **أبيقور ومدرسته** ، ص 369 . (Geneviève Rodis - Lewis, Epicure et son école, Paris, Gallimard, 1975)

وتواصل هذا الموقف من أبيقور ومدرسته حتى القرون الوسطى ، فظهرت ، منذ القرن الثاني عشر ، جمعيات سرّية محاربة للدّين المسيحي ورافعة لشعار الأبيقورية [2] . ثم شاهد عصر النهضة محاولات تجديد لإنسانوية القدامى من أجل المصالحة بينها وبين الديانة المسيحية . فإيراسم(Erasme) مثلا قد بذل قصارى جهده من أجل التوفيق بين المسيحية والأبيقورية ، مُعلنا « أن المسيحي أفضل تلميذ لأبيقور » [3] . أما منتاني(Montaigne) ، فرغم إعتناقه لشكّية بيرون(Pyrrhon) ورغم إستهزائه بالمذهب الذري وبآلهة أبيقور ، فهو قد كان أبيقوريا من جهة إعجابه بأخلاق اللّذة وأخذه بنصيحة فيلسوف الحديقة الداعية الى « تحويل الفكر من الأشياء المحزنة إلى الأشياء المفرحة » [4] . ولقد ساهم أيضا شارون(Charron) في إعادة الإعتبار إلى أبيقور ، مناديا بضرورة تطهير الدين الحق من كلّ أنواع الخرافة التي تستعبد المؤمن وتجعله يعيش في خشية من غضب الإله المنزّه في الحقيقة عن كلّ صفة إنسانية . فمع منتاني وشارون قد إنقضى عهد الفكرة القائلة بأن اللذة مخجلة ومخزية للفيلسوف ، وحلّ عهد « الفضيلة (...) الجميلة الممتعة (...) الشجاعة والعدوّة (...) للإغتياظ والكرب والخشية والإكراه ، والتي تقودها الطبيعة ويصاحبها الثراء والمتعة » [5] .

وفي القرن السابع عشر لم يتأخر ديكارت نفسه عن الإعتراف بأنّ الفضيلة الرواقية ، نظرا لقسوتها ولمحاربتها للذّة ، لم يكن لها أنصار غير « المكروبين أو ذوي العقول المجرّدة تماما عن الجسد » ، في حين لم يبتعد أبيقور عن الصواب لما وضع السعادة والغبطة « في المتعة عموما ، أي في رضى الفكر » [6] .

---

(2) راجع قيو . **أخلاق أبيقور وعلاقاتها بالمذاهب المعاصرة** ، ص 190 ـ 191(Guyau, La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, Paris, Alcan, 1878) .

(3) يذكره قيو ، نفس المصدر ، ص 191 ؛ وتذكره أيضا ج . روديس ليويس ، نفس المصدر ، ص 370 .

(4) منتاني ، **محاولات** ، III ، 4 (الطبعة الفرنسية) .

(5) منتاني ، **محاولات** ، I ، 25 .

(6) ديكارت ، **رسالة إلى أليزابيت** ، بتاريخ 18 أوت 1645 .

ولقد تبنّى قاسندي(Gassendi) بكلّ حماس النزعة الأبيقورية وكرّس معظم حياته وجلّ أعماله للرّفع من شأن فيلسوف الحديقة وتنصيبه قبالة الأرسطيين والمدرسيين والديكارتيين معا [7] . ويمكن القول مع روديس ليويس بأن قاسندي قد فعل الكثير من أجل ترويج الأبيقورية وردّ الإعتبار إليها [8] ، وذلك بتخصيص أعمال عديدة حولها ثم بنشر ترجمة لاتينية للباب العاشر من كتاب ديوجان اللايرتي، وأخيرا بإعادة ترتيب ما كتبه وما ترجمه ، تحت عنوان « سنتاقما »(Syntagma) . ويعبّر هذا الكتاب عن أبيقورية جديدة تتأسس على نزعة ذرّية موافقة للنزعة الآلية المتطوّرة في القرن السابع عشر والّتي كان قاسندي من أبرز روّادها ؛ إلاّ أن هذا الأخير لم يقف دائما في صفّ أبيقور ولم يتنصّر لكلّ نظرياته [9] .

وبعد هوبس(Hobbes) الذي كان أبيقوريا باعتناقه للمذهب الذرّي القديم ، وسبينوزا(Spinoza) الذي كانت فلسفته الأخلاقية عبارة عن « تأليف بين الأبيقورية والرواقية » [10] ، شهد القرن الثامن عشر إنتشارا كبيرا لأخلاق اللّذة مع أتباع متحرّرين لقاسندي ، مثل سان إفرمون(Saint Evremont) بإنقلترا ، وهلفسيون(Helvétius) بفرنسا ، إلخ [11] .

هذا بالنسبة إلى مصير الأبيقورية في العالم الغَربي المسيحي ؛ فماذا عن العالم العَرَبي الإسلامي الذي نهل قبل غيره من الفكر اليوناني القديم ؟

يبدو ، فيما يتعلّق بنظرية اللّذة الأبيقورية ، أنه لم يكن لها تأثير عميق في الفكر

---

(7) راجع قيو ، نفس المصدر ، ص 193 .

(8) ج. روديس ليويس ، نفس المرجع ، ص 373 .

(9) فعلا ، يتبنّى قاسندي النّقد الذي وجّهه شيشرون ضدّ االقول بالإنحراف الحاصل بدون علّة ، ويرى أن الإله علّة أوّل انحراف وعلّة أوّل تصادم بين الذرات . وفي مجالي الفيزياء والبيولوجيا يبتعد أيضا قاسندي عن أبيقور بقوله بالعلل الغائية ورفضه للصّدفة ، ممّا يفضي به إلى الإقرار بالعناية الإلهية وإلى تبنّي مواقف مباينة للمواقف الأبيقورية من علاقة الإله بالكون ، ومن طبيعة النفس ومصيرها ، ومن الخوف من الموت .

(10) هذا هو عنوان الفصل الثالث من الباب الرابع من كتاب قيو المذكور أعلاه .

(11) راجع لمزيد المعلومات كتاب روديس ليويس المذكور أعلاه ، ص 375 وما يليها . وكتاب قيو ، ص 222 وما يليها .

الفلسفي الإسلامي في العصر الوسيط ، وكل ما تشير إليه بعض الدراسات النادرة جدّا هو أنـه يوجد توافق بين مفهوم اللّذة عند الفيلسوف اليوناني وبين ما كان يذهب إليه محمد بن زكريا الرّازي من أنّ اللذة ليست شيئا سوى الراحة من الألم [12] . غير أنّ البحث الذي أورده « لن إفان قودمان »(Lenn Evan Goodman) في مجلة « دراسات إسلامية »(Studia Islamica)يجعلنا نقتنع ، على الأقلّ ، بأن إهتمام الرازي باللذة الأبيقورية لم يقف عند حدّ التعريف بها وأنّ مذهبه الأخلاقي كان يقوم على نزعة هيدونية تجعل منه أبرز تلميذ لأبيقور في العالم الإسلامي [13] .

أمّا المذهب الذري ، فلقد كان مألوفا عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين ، وكان الجدال حادًا للغاية في موضوع الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزّأ . غير أن النزعة الذّرية الّتي تأثر بها مفكّرو الاسلام لم تكن منسوبة إلى أبيقور فحسب ، بل أيضا إلى لوسيب وديمقريطس . أيّا ما كان الأمر ، ورغم ما قدّمه المستشرق « بريتزل »(O.Pretzl) في بحثه حول « النظرية الذرية الإسلامية المبكّرة » من براهين على عدم تأثّر المذهب الذري الإسلامي بالذرية اليونانية القديمة [14] ، أو ما أبداه « بينيس » من احتراز في أخذ موقف واضح ونهائي من هذه المسألة [15] ، فإنّ

---

(12) راجع ناصر خسرو ، **زاد المسافرين** ، ص 231 وما يليها ، يذكره بينيس(S.Pinès) ، **مذهب الذرة عند المسلمين** ، الطبعة العربية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1946 ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص 66 .

(13) راجع : (Lenn Evan Goodman, **The epicurean ethic of Muhammad Ibn Zakariya AR-RAZI** , in (Studia Islamica, n.34,1971

راجع خاصة ، بداية من الصفحة 9 ، البراهين الّتي يسوقها المؤلف لإثبات النزعة الهيدونية لدى الرّازي ، وهي براهين تثبت التماثل الموجود بين أبيقور والرّازي فيما يتعلق بمفهوم اللذة الحقيقية ، والمنزلة الّتي يحتلّها العقل عند كلا الفيلسوفين ، والسبل الّتي تقود حقا إلى الخلاص .

(14) راجع دحض طيّب تيزيني لرأي « بريتزل » ، في **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** ، دار دمشق للطباعة والنشر ، 1971 ، المرحلة الأولى ، ص 252 و ص 258 .

(15) لا ينفي طيّب تيزيني التأثير الذي مارسته الثقافة الهندية على المفكرين المسلمين ، وهو يذكر مثالَ نقل كتاب « **كليلة ودمنة** » من قِبل ابن المقفّع عن اللغة الفلهوية في عهد الخليفة العبّاسي المنصور ، إلاّ أنه لا يسلّم مع ذلك بأن هذا التأثير قد امتدّ إلى الحقل الفلسفي ، ولاسيما إلى المذهب الذري ، ويستشهد هذا المؤلف بقولين لبينيس هما لا يعبّران حقّا ، في اعتقادنا ، عن موقف جازم : « إجابتنا عن المسألة الّتي نحن بصددها هنا ، وهي تأثير الهند في مذهب الجزء عند الإسلاميين ، لا تتجاوز هذا : إنه وإن كان ينبغي ألاّ نرفض ، بلا بحث ، إفتراض هذا التأثير معتبرين أنه مستحيل ، فإنّ حالة معارفنا لا تسمح

ما لا شك فيه هو أنّ المسلمين لم يتعرّفوا على الذرية اليونانية مباشرة وإنما عن طريق أرسطو بدرجة أولى وأيضا من خلال ما كان متوفّرا لديهم من شروح « ما بعد الطبيعة » المختلفة .

ولإستجلاء الدوافع والخلفيات الدينية النّصية للقول بالذرية ، يجدر بنا متابعة مراحل تطوّر النزعة الذرية الإسلامية ، بادئين بالمعتزلة وبالشخصية الأولى التي طرحت قضية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزّأ ، ألا وهو أبو الهذيل العلاّف (752 ـ 840) . وأهم المصادر التي تعرّفنا بفكر أبي الهذيل هي « الملل والنحل » للشهرستاني ، و « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين » لأبي الحسن الأشعري ، و « كتاب الإنتصار » للخيّاط . فلقد تأثر أبو الهذيل العلاّف ، كما يؤكد على ذلك الشهرستاني [16] ، بالذرية اليونانية القديمة ، وكان أخذه بالجزء الذي لا يتجزأ إنما يرمي من ورائه إلى إكتساب الإله قدرة مطلقة على الأشياء . يقول العلاّف ، على حدّ رواية الأشعري : « إنّ الجسم يجوز أن يفرّقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الإجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزّأ » [17] . فالله وحده ، في إعتقاد العلاّف ، قادر على تقسيم الجزء حتى يصبح جزءا لا يتجزّأ . بمعنى أنه إذا كان الله على كل شيء قدير فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهي الى مقدار لا تأليف فيه ولا إجتماع . فالأشياء متناهية في مجموعها ومتناهية في عدد أجزائها ، وهذا أمر واقع ومشاهد بالحسّ ، إذ لا بدّ أن يكون لها « كلّ » ، لأنه « لو جاز أن تكون أبعاض لا « كلّ » لها ، جاز أن يكون « كلّ » و « جميع » ليس بذي أبعاض ؛ فلمّا كان هذا محالا كان الأول مثله » [18] . ويستشهد أبو الهذيل العلاف بآيات من القرآن ، مثل أن الله

بأن نجيب في أمره بقول إيجابي جازم ، وآخر ما يقال في هذه المسألة أن الأمر غير واضح » (**مذهب الذرة عند المسلمين** ، ص 120) ؛ « فيما يختص بالعلوم الفلسفية فإن ما يحكيه المسلمون عمّا قد يكون من تأثير للهنود ، قليل جدًا ، وغير موثوق به » (نفس المصدر ، ص 119) ؛ راجع كتاب طيب تيزيني المذكور أعلاه ، ص 255 ـ 256 .

(16) **الملل والنحل** ، القاهرة ، 1961 ، الجزء الأول ، ص 50 .

(17) أبو الحسن الأشعري ، **مقالات الإسلاميين** ، القاهرة ، 1954 ، الجزء الثاني ، ص 13 .

(18) أبو الهذيل العلاّف ، يذكره أبو ريدة في مقدمة ترجمته لكتاب بينيس ، **مذهب الذرة عند المسلمين** ، ص « د » .

« بكلّ شيء عليم » ، أو أنه « بكلّ شيء محيط » ، أو أنه « أحصى كل شيء عددا » ؛ وذلك على أساس أنّ الإحاطة والإحصاء لا يكونان إلاّ لما هو متناه .

ويميّز أبو الهذيل بين الجسم ، الذي هو مركّب من أجزاء ، وبين الجزء الذي لا يتجزّأ ، والذي هو جوهر فرد « لا طول له ، ولا عرض له ، ولا عمق له ، ولا إجتماع فيه ، ولا إفتراق » [19] . وبما أنّ الجزء الذي لا يتجزّأ هو أبسط ما يوجد في عالم الكون والفساد ، فهو لا يملك إمتدادا ، بل هو أشبه ما يكون بنقطة رياضية نهائية . إلاّ أن مثل هذا التصوّر لجزء لا أجزاء له ولا إمتداد قد يجعلنا لا نفهم كيف يمكن لهذا الجزء أن يتحرّك وأن يسكن وأن يلامس أجزاء أخرى لا تتجزأ . ولقد تناولت هذه الصعوبة شخصيات معتزلية مختلفة ، مثل معمر بن عباد السلمي الذي كان يوافق أبا الهذيل في إعتبار أنه « ليس كلّ جوهر جسما ، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسما ، لأن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس الجوهر الواحد كذلك » [20] ؛ ومثل أبي علي الجبائي وهشام بن عمر الفوطي اللّذين كانا يرفضان أيضا أن يكون الجوهر جسما ؛ وغيرهم من المتكلّمين (أبو الحسين الصالحي والحسين بن محمد النجار وضرار بن عمرو إلخ) الذين يذكرهم الأشعري والشهرستاني والذين يفهمون الجزأ الذي لا يتجزأ على أنه عرض ، والجسم على أنه يتكوّن من أعراض « مجتمعة على المجاورة » [21] ، بمعنى أن الأجزاء الّتي لا تتجزّأ هي في نظرهم « اللّون والطعم والحرّ والبرد والخشونة واللّين ، وهذه الأشياء مجتمعة هي الجسم ، وليس للأجزاء معنى غير هذه الأشياء ... » [22] .

ولئن كان أبو الهذيل العلاف يلتقي في إثباته للجزء الذي لا يتجزأ مع أبرز الأشاعرة ، كأبي الحسن الأشعري والباقلاّني والجويني ، فهو لا يمثل في الحقيقة غير إتجاه معتزلي خاص يمكن وصفه ، مع طيّب تيزيني [23] ، بالإتجاه الدّيني التبريري ،

---

(19) الأشعري . **مقالات الإسلاميين** ، الجزء الثاني ، ص 13 .
(20) يذكره الأشعري . **مقالات الإسلاميين** ، الجزء الثاني ، ص 8 .
(21) الأشعري . نفس المعطيات السابقة ، ص 23 .
(22) الأشعري . نفس المصدر والجزء ، ص 15 ـ 16 .
(23) أنظر كتابه المذكور سابقا ، ص 239 .

بينما يوجد إتجاه معتزلي ثان هو الإتجاه الهرطقي ، وأبرز ممثل له هو النظّام الذي . كما يُخبرنا الشهرستاني ، كان يقف موقف الفلاسفة في نفيهم للجزء الذي لا يتجزأ [24] . فالنظّام يقرّ ، حسب رواية الأشعري ، بأنه « لا جزأ إلاّ وله جزء ، ولا بعض إلاّ وله بعض ، ولا نصف إلاّ وله نصف ، وأنّ الجزء جائز تجزئته أبدا ، ولا غاية له من باب التجزّؤ » [25] . وبرفضه هذا للجزء الذي لا يتجزأ ، يضعف النظّام من القدرة الإلهية ، فيصبح الله ، في رأيه ، « لا يوصف ... بالقدرة على أن يرفع جميع إجتماع الأجسام حتى تكون أجزاء لا تتجزّأ » [26] ، كما يصبح الجزء القابل للتجزئة بشكل لا نهائي ممتدّا في الفضاء . بيد أن القول بالتجزّؤ اللانهائي قد يجعلنا نقف أمام المعضلة الآتية : هل يمكن الحديث عن تجزّؤ لانهائي دون التسليم مثلا بأن كمية أجزاء جبل ما تساوي كمية أجزاء حبّة الخردل ؟

ينقل لنا المتكلم المعتزلي الخيّاط جواب النظّام الذي « يزعم أن الجبل إذا نصف بنصفين ونصفت الخردلة بنصفين فنصفا الجبل أكبر من نصفي الخردلة ، وكذلك إن قُسما أرباعا وأخماسا وأسداسا فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها ، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جزّئا أبدا على هذا السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من جزء من الخردلة وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعه » [27] .

ولا يرفض النظّام الجزء الذي لا يتجزأ فحسب ، بل هو يرفض أيضا إستتباعات هذا القول ، كالإقرار بامتداد الجزء الذي لا يتجزأ وملامسته لأمثاله من الأجزاء (وهو رأي أبي الهذيل العلاف) ، أو بأن الجزأ الذي لا يتجزأ لا يملك الإمتداد بل الجسم الذي يتألف مَن عدد من الأجزاء هو الذي يمتدّ في الفضاء (وهو رأي البلخي) ، أو بأنه يتعذّر على الجزء الذي لا يتجزأ أن يلامس أكثر من جزء آخر (وهو رأي أبي بشر صالح) .

---

(24) الشهرستاني ، نفس المصدر ، الجزء الأول ، ص 55 .

(25) الأشعري ، نفس المصدر ، الجزء الثاني ، ص 16 .

(26) الأشعري ، نفس المعطيات السابقة ، ص 219 .

(27) الخيّاط ، **كتاب الإنتصار** ، ص 74 ، يذكره طيّب تيزيني ، نفس المصدر ، ص 244 .

وفي ثنايا دحضه للجزء الذي لا يتجزأ أحْدَثَ النظّام القول **بالطّفرة** ، إذ « لما ألزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى ، فكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهي ؟ قال : تقطع بعضها بالمشي ، وبعضها بالطفرة . وشبه ذلك بحبل شدّ على خشبة معترضة وسط البئر ، طوله خمسون ذراعا ، وعليه دلو معلق . وحبل طوله خمسون ذراعا علق عليه معلاق ، فيجرّ به الحبل المتوسط ، فإن الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعا في زمان واحد ، وليس ذلك إلا لأن بعض القطع بالطفرة »[28] .

فالنظام يرفض إذن ، بآرائه هذه ، كلاً من القول بآمتداد الجزء الذي لا يتجزأ ، لأن كل إمتداد قابل للتجزئة ، والقول بأن هذا الجزء هو عبارة عن نقطة رياضية لا إمتداد لها ، أي قول أولئك الذين يزعمون أن « الجزء قائم إلا أنه لا يقوم بنفسه ، ولا يقوم بشيء من الأشياء أقلّ من ثمانية أجزاء لا تتجزأ ، فمن سأل عن جزء منها فإنما يسأل عن أفراده ، وهو لا ينفرد ، ولكنه يُعلم ... »[29] . ولعل هذا الرأي الأخير الذي يرفضه النظّام هو قريب من نظرية الأجزاء المتناهية في الصغر التي قال بها أبيقور ، بمعنى أن الأجزاء التي لا تتجزأ ولا تنفصل عن بعضها البعض ولا تنفرد هي ذاتها الأجزاء التي تحدّث عنها أبيقور وقال بأنها مكوّنة للذرة رغم أنه لا يمكن فصل بعضها عن بعض ولو نظريا[30] . يقول « بينيس » في هذا المضمار : « وثم شبه جوهري بين مذهب المتكلّمين ومذهب أبيقور في الجزء ، إن صحّ أن هذا المذهب كان يشتمل على النظرية المسمّاة نظرية الأجزاء المتناهية في الصغر (Minima-Lehra) ، كما هو محتمل بعد الأبحاث التي قام بها هـ. فون أرْنِمْ (H.von Arnim) وغيره . وهذه النظرية التي لم تؤخذ عن ديمقريط فيما يحتمل ، تقضي بأن أبيقور كان الى جانب قوله بقدم الجواهر الفردة وعدم قبولها للإنقسام يذهب إلى أنها ليست الأجزاء الأخيرة التي تتألف منها المادة ، ولما كانت الجواهر الفردة أجساما ممتدة في الجهات ولها قسط من الحجم ، فلا بدّ أن يكون لها أجزاء ، وهذه هي

---

(28) الشهرستاني ، نفس المرجع ، ص 55 ـ 56 .

(29) راجع الأشعري ، نفس المصدر المذكور سابقا ، ص 14 .

(30) راجع الفقرتين 57 ـ 58 من رسالة أبيقور إلى هيرودوت .

الأجزاء المتناهية في الصّغر التي لا أجزاء لها والتي لا يمكن أن توجد منفردة . بل هي موجودة منذ الأزل في الجواهر الفردة ، وهي أجزاؤها (...) والأجزاء المتناهية في الصغر ، لا الجواهر الفردة ، عند أبيقور ، قد تشبه الأجزاء التي لا تنقسم عند المتكلمين بعض الشبه » [31] .

إن الشقاق القائم داخل المعتزلة بين الذين أخذوا بالجزء الذي لا يتجزأ . كأبي الهذيل العلاف ، وبين الرافضين له ، كالنظّام ، قد جعل الأول يقف في صفّ الأشاعرة والثاني في صفّ الفلاسفة . ولئن رأى طيّب تيزيني أن رفض الفلاسفة المسلمين للجزء الذي لا يتجزأ قد جعلهم « منسجمين مع مواقفهم المادية الهرطقية من قضايا الوجود والمعرفة » [32] ، فإن متكلّمي الإسلام قد كانوا ، في اعتقاد بعضهم ، « في كثير من الأحيان أرزن وأقرب إلى روح العلم من فلاسفته » [33] . إلا أنه ينبغي ألاّ نتغاضى عن الخلفيات الدينية للنزعة الذرية عند الأشاعرة الذين لم يرضوا بنظرية الفيض عند الفلاسفة ولا بفكرة السببية عند المعتزلة وحاولوا تصوّر العلاقة بين الله والكون (أي خلق الله للكون) بالإعتماد على نظرية الذرة وعلى فكرة الجزء الذي لا يتجزأ . فالأشاعرة قد أخذوا بهذه النظرية وطوّروها وفق حاجياتهم واهتماماتهم الخاصة ليستخلصوا منها القدرة المطلقة للإله الخالق للكون والمدبّر لشؤونه . ويمكن تلخيص إستدلال الأشاعرة كما فعل « هنري كربان »(H.Corbin) الذي يقول : « بعد التسليم بلا إنقسامية المادة ننتهي إلى إثبات مبدإ متعال يمنح هذه المادة ويمنح جميع الموجودات المركبة ما يحدّدها ويميّزها . وفعلا إذا كانت المادة في ذاتها قابلة للتجزئة فهي تحمل في ذاتها إمكان تحدّدها وعلّته . وفي هذه الحالة تصبح فكرة المبدإ غير ضرورية . وعلى العكس إذا ما سلّمنا بنظرية المادة غير القابلة للتجزئة في ذاتها (الذرة) ، فإنه لا مناص من تدخل مبدإ متعال لكي تتحدّد هذه المادة وتتنوّع وتتكمّم في هذا الكائن أو ذاك . وفي هذه الحالة تصبح فكرة الصّانع بديهية ومبنيّة على أسس صحيحة .

---

(31) بينيس ، **مذهب الذرة عند المسلمين** ، الطبعة العربية ، ص 94 ـ 95 .

(32) طيب تيزيني ، نفس المرجع ، ص 261 .

(33) أبو ريدة ، مقدمة ترجمته لكتاب بينيس المذكور سابقا ، ص . د .

ومن هذا المُنْطلق فإن فكرة لا تجزّؤ المادة تحمل في ذاتها نتيجة أخرى ، ألا وهي فكرة تواتر الخلق . ذلك أنه إذا ما كانت المادة لا تجد في ذاتها العلة الكافية لتمييزها وتركيبها فمعنى ذلك أن كل تركيبة ذرّية مميّزة لكائن أو لآخر إنما هي حاصلة بصورة عرضية . ولما كانت الأعراض تقتضي بالضرورة ، بما هي أعراض متبدّلة أبدا . تدخّل مبدإ متعال ليخلقها ويحافظ على وجودها ، فإنه يلزم عن ذلك أن المادة والعرض يُخلقان في كل لحظة . إن يَدَ الله القديرة تحافظ في كل لحظة على الكون برمّته »[34] .

صفوة القول أن المذهب الذري الإسلامي يقوم على خلفيات دينية لا يمكن إنكارها . ولعلّ هذه الخلفيات هي التي سمحت بتطوّره وبإعطائه أبعادا لم يعهدها في المجتمع اليوناني القديم ؛ بل إن ما يُلفت الإنتباه هو أنّ المذهب الذري الأبيقوري قد أفضى بصاحبه الى إنكار القول بالخلق والعناية الإلهيين ، وغير ذلك من الأقوال التي تصرّح بها الأديان عموما ، في حين كان المذهب الذري سندا رئيسيا للأشاعرة في وقوفهم إلى جانب الجبرية ضدّ القدرية المؤمنة بحرية الإنسان ، وفي إثباتهم لقدرة الله المطلقة ولحدوث العالم وخلق الله المستمر له . ولعل الإطلاع عن كتب على مضامين المذهب الأبيقوري سيسمح للقارىء باستشفاف علاقات تَماثُلٍ أو تباين أخرى كثيرة بين حكمة الفيلسوف اليوناني وبين إرهاصات متكلّمي الإسلام وفلاسفته .

---

(34) هنري كوربان . **تاريخ الفلسفة الإسلامية** . الطبعة الفرنسية . (Gallimard) ص 175 ـ 176 .

الفصل الأول

أبيقور : حياته وآثاره

ـ حياته :

ولد أبيقور سنة 341 قبل المسيح بديم قرجتّوس بأثينا حسب رواية « ديوجان اللايرتي » ، أو بجزيرة ساموس التي لا تبعد كثيرا عن السواحل الأيونية (في عرض بحر تركيا الحالية) حسب روايات أخرى . مهما كان الأمر فهو قد تربّى في ساموس حيث كان أبوه « نيوقلاس »(Néoclès) يدرّس قواعد النحو ، وأمّه « خرسترات »(Chérestrate) تمارس السّحر والشعوذة ، فكان يصاحب هذه الأخيرة أثناء الزيارات التي تقوم بها إلى البؤساء من الناس لتساعدهم على استرضاء الآلهة واسترجاع الحظّ ، وربما كان لما شاهده أبيقور من نذور وتطيّرات واعتقادات سخيفة الوقع الكبير في نفسه آنذاك ، مما يفسر العداء الشديد الذي ما فتىء يكنّه للاساطير والخرافات والأباطيل .

ويُروى أن شغف أبيقور بالفلسفة بدأ منذ كان عمره أربع عشرة سنة ، يوم كان يدرس علم نشأة الكون عند « هيزيود »(Hésiode) الذي يقول بتولّد كل الأشياء

عن العماء(le chaos) . فلما سأل أبيقور معلّمه عن أصل العماء نفسه ولم يحصل على جواب يرضي فكره المتعطّش الى الحقيقة سئم ما كان يتلقّاه من دروس في علم اللغة والنحو ، وشرع منذ ذلك الحين في التفلسف بمفرده وبدون معونة أي أستاذ ، ممّا جعله يفتخر بأنه عِصامي [1] ، وهذا غير صحيح لأنه تابع دروس الأفلاطوني « بانفيل »(Pamphile) في ساموس ، ودروس الذرّيّين « نوزيفان »(Nausiphane) و « نوسسيد »(Nausycide) في كولوفون .

وبما أن جزيرة ساموس كانت مستعمرة أثينية وكان والد أبيقور من بين المعمّرين الذين استوطنوا بها وحصلوا على قطع أرض فلاحية، فإن هؤلاء المعمرين قد بقوا مع ذلك خاضعين للخدمة العسكرية التي كانت تدوم عامين. لذلك سافر أبيقور إلى أثينا سنة 323 قبل المسيح (وهي سنة وفاة إسكندر المقدوني). ويُروى أنه حضر دروس «كسينوكرات» «Xénocrate» الذي كان آنذاك يرأس الأكادمية، كما انه ربّما قد تابع الدروس التي كان يلقيها «تيوفراست» «Théophraste» ، في اللّقيون (Le Lycée) بعد أن هجر أرسطو إلى كالسيس (Chalcis) حيث مات في السنة الموالية.

وفي تلك الفترة تعرّف أبيقور على « ميناندر »(Ménandre) (الذي سيصبح شاعرا هزليا) وفاز بصداقته .

وفي تلك الأثناء (سنة 322 قبل المسيح) قام « برد كاس »(Perdicas) [2] خليفة الإسكندر بطرد الأثينيين من جزيرة ساموس فلجأت عائلة أبيقور إلى كولوفون بآسيا الصغرى حيث لحق بها فيلسوفنا بعد مغادرته لأثينا وحضوره لمدة من الزمن دروس « براكسيفانس »(Praxiphanes) (وهو فيلسوف مشائي) برودس(Rhodes) .

وببلدة « تيوس » قرب « كولوفون » حضر أبيقـور دروس « نوزيفان » الذي تتلمذ على « ديموقريطس »(Démocrite) فوجد في تعليمه مبادىء الفيزياء الذرية ، إلا أنه سرعان ما إختلف معه . وعن طريق « نوزيفان » تعرف أبيقور أيضا على شكّية « بيرون »(Pyrrhon) ، ثم اِنعزل بكولوفون للتأمل ولبناء فلسفة

---

(1) راجع كتاب لوكراس **في الطبيعة** . الباب الثالث . البيت الخامس .

(2) **بردكاس** جنرال مقدوني حكم الإمبراطورية عند موت الإسكندر ، ثم اغتيل سنة 321 قبل المسيح .

شخصية بعد أن تشبّع بالأفلاطونية (عن طريق « بانفيل ») والأرسطية (عن طريق « براكسيفانس ») والذرية (عن طريق « نوزيفان ») .

وعام 311 قبل المسيح أسّس أبيقور مدرسة بـ « ميتيلان »(Mytilène) بجزيرة « لسبوس »(Lesbos) حيث لم يمكث أكثر من سنة ، ممّا يدلّ على أن إستقبال الأهالي له كان باردا وسلوكهم نحوه عدوانيا ، نظرا للأفكار المادية والـمُتعية التي كان يلقّنها والتي لم يتعوّد معاصروه على مثلها . بَيْدَ أنه ترك خليفة له على رأس المدرسة وهو « هرماك »(Hermaque) ، وذهب الى « لمبزاك »(Lampsaque) ، إحدى مدن « الهللسبونت » (الدردنال الحالية) حيث أقام مدرسة سنة 310 قبل الميلاد تقريبا . وحيث كان له أصدقاء أوفياء إلى آخر حياته : « بوليان »(Polyène) وهو عالم رياضيات كبير تخلّى عن علمه للتفلسف معه ، و « كولوتاس »(Colotès) و « إيدوميني »(Idoménée) و « ليونتي »(Léontée) وزوجة هذا الأخير « تيمستا » (Thémista) و « هيرودوت »(Hérodote) و « فيثوقليس(Pythoclès) وخاصة أقربهم إلى قلبه ، « مترودور »(Métrodore) الذي لُقّب بأبيقور الثاني .

وخلال سنة 306 قبل المسيح رجع أبيقور مصحوبا بعدد من تلامذته من « لمبزاك » إلى « أثينا » التي لا تزال عاصمة الفكر رغم تدهور الحياة السياسية فيها . وإقتنى فيلسوفنا حديقة أسّس فيها مدرسته فلُقّب وأتباعه بفلاسفة الحديقة . وأمّت الحديقة وُفود من المعجبين من بينهم نسوة حرائر وموسسات ورقيق كوّنوا جماعة من الأصدقاء المسالمين آثروا الهدوء والسكون على المجادلات العلمية ، وفضّلوا العيش في العزلة والخفاء ــ وفقا لإحدى قواعد الأبيقورية ــ على التحذلق أمام جمهور غفير من المولعين بالجدل والمناقشة ، مثلما كان يحدث في المدرسة الرواقية التي أقامها في نفس الفترة « زينون إلستيومي »(Zénon de Cittium) .

وتوفّي أبيقور الذي عدّ في مرتبة الآلهة الناعمة [3] سنة 270 قبل المسيح إثر مرض عضال لم يغيّر من صفائه ومن هدوئه شيئا ، رغم ما كان يشعر به من آلام شديدة . ولقد كتب وهو على فراش الموت رسالة أخيرة موجّهة إلى « إيدوميني » قال

---

(3) لوكراس : «كان إلاها، أجل إلاها» (في الطبيعة . الباب الخامس البيت الثامن) .

فيها : « أكتب إليك هذه الرسالة في اليوم الأخير والسعيد من حياتي . إن أمعائي ومثانتي تسبّب لي آلاما مبرّحة ، إلا أنني أوازن هذه الآلام بالذكرى السعيدة التي بقيت لي من محادثاتي معك . إني أطلب منك باسم تعلّقك بي وبالفلسفة أن ترعى أبناء مترودور». ووصف لنا «ديوجان اللايرتي» آخر لحظات عاشها أبيقور كما يلي : « الوداع ، وتذكّروا تعاليمي : تلك هي الكلمة التي وجّهها أبيقور لآخر مرة إلى أصدقائه . ثم استحمّ بماء ساخن وتجرّع خمرا صافيا ثم جاءته المنيّة »[4] .

ـ نمط عيشه :

إذا كان الرجوع إلى آثار أبيقور النادرة يغنينا عن اللجوء إلى القدامى والمحدثين لإصدار حكم على الأبيقورية لا تشوبه الذاتية ولا يفسده التحيّز ، فإن الحكم على مؤسس الأبيقورية يضعنا إزاء آراء متضاربة بقدر ما هي متعددة حول فيلسوف لايزال إسمه يوحي بالفسق والفجور والدعارة .

ولقد أعطانا ديوجان اللايرتي فكرة عن كل أنواع الثلب والوشاية التي تعرّض لها أبيقور ومدرسته . فالرواقي « ديوتيم »(Diotime) مثلا قد كَتَبَ خمسين رسالة فاضحة شائنة وزعم أنها لأبيقور ، كما أن « تيمقراط »(Timocrate) (وهو أخ « مترودور ») قد روّج بعد هجره لمدرسة الحديقة أخبارا متنوعة عنها وعن رئيسها ، كزعمه أن أبيقور كان يتقيّأ مرتين في اليوم لكثرة ما يتناوله من طعام ، وكاتهامه إيّاه بمعاشرة المومسات ، وبقضاء وقته في قدح الآخرين وفي ثلب أفلاطون وأرسطو وبروتاقوراس وديموقريطس وهيرقليطس وبيرون وغيرهم .

إلا أن ديوجان اللايرتي يعتبر أنه من السذاجة بمكان أن نصدّق هذه الصورة المشوّهة لأبيقور الذي « لدينا الشهادات الكافية عن عدله المدهش إزاء الجميع : فوطنه قد مجّده وأقام له عشرين تمثالا برنزيا ، أما أصدقاؤه فلقد كانوا من الكثرة لدرجة أن مُدنًا كاملة غير كافية لإيوائهم ، كما أن تلامذته بَقوا دائما أوفياء لمذهبه (...) بحيث ظلّت الخلافة متواصلة في مدرسته التي بقيت قائمة الذات في حين كانت المدارس الأخرى تنهار من حواليها (...) ولنتذكّر أيضا حبّه البنويّ

---

(4) ديوجان اللايرتي ، المرجع المذكور ، الباب العاشر .

وإحسانه لإخوته ولطفه مع خدمه ، ذلك اللطف الذي يتجلّى في وصيّته وفي قبولهم لحضور دروسه الفلسفية ، ناهيك وأن أشهر تلاميذه كان « ميس » الذي سبق أن تحدثت عنه . وبعبارة واحدة كان أبيقور صديقا للجميع . أمّا تقواه وحبّه للوطن فيفوقان كلّ وصف . وهو لم يشارك في الحكم نظرا لتواضعه المفرط . ولما كانت اليونان تعيش أخطر فتراتها فهو لم يفكّر في مغادرتها ، كما أنه لم يسافر سوى مرتين أو ثلاثة إلى أيونيا لزيارة الأحبّاء والأصدقاء الذين كانوا يقصدونه من كل حدب وصوب ليشاركوه العيش في الحديقة التي اشتراها بثمانين مين . ولقد قال « ديوقلاس » انه كان يعيش بكلّ قناعة وبساطة وأنه كان يكتفي بكأس من الخمر ، بل كان يفضّل عليه شرب الماء »[5]

إن هذه الشهادات كافية لكي تجعلنا نحترز من كل حكم سريع على أولئك الذين نُعتوا « بقطيع أبيقور » ، غير أنه يجب الإعتراف بأن بعض قواعد الأبيقورية ـ كالتي تضع اللذة مبدأ للحياة ـ وبعض تصرّفات الأبيقوريين في الحديقة ـ كإيوائهم للغلمان والنسوة والمومسات ـ توحي بالفساد وبالإنحلال الأخلاقي وتعلّل حقد المدارس الفلسفية المختلفة على مدرسة أبيقور وسخط عامة الناس عليها .

ولعل أبيقور لم يقصد ما وصلت إليه مدرسته من تجاوز للعادات والتقاليد ولم ينوِ أبدا إزعاج معاصريه ولا إستفزازهم وإغاظتهم ، لا سيما وأنه مافتيء يدعو إلى العيش في السرّ والخفاء وليس في الصّخب والفضائح[6]

خلاصة القول أننا إزاء ثلاثة مواقف من أبيقور : فأبيقور الأول رجل اشتهر بإنحلاله الأخلاقي وبلهثه المستمر وراء كل أنواع اللذة ليتمرّغ فيها مع « قطيع الخنازير » الذي كان يعاشره . أمّا أبيقور الثاني فهو الذي يصفه ديوجان اللايرتي ، ذلك الرجل الوديع الذي لا ينضب جودا وإحسانا ، ذلك الرجل الزاهد القنوع الذي أحبّه تلاميذه ومجّدوه إلى درجة التأليه . وأبيقور الثالث هو نفس الرجل الوديع الذي يصفه ديوجان ، إلا أنه كان أفضل من مذهبه الفلسفي في إعتقاد

---

(5) ديوجان اللايرتي . المرجع المذكور ، الباب العاشر .

(6) أبيقور :«استر عيشك» (عن بلوتارك . يذكره سولوفين . في كتابه : (Epicure:Doctrines et maximes. Paris, Hermann 1965, p. 157)

« شيشرون » الذي كان يعترف بطيبة الفيلسوف وبدماثة أخلاقه رغم إستنكاره لفلسفته .

ـ آثـــاره :

إن محافظة ديوجان اللايرتي على رسائل أبيقور الثلاثة (« رسالة إلى هيرودوت » ، « رسالة إلى فيثوقليس » ، « رسالة إلى مينيسي ») وعلى عدد من حكمه الأساسية قد سمحت لنا بالتعرّف على مُحَصَّلِ الفكر الأبيقوري ، إذ لسنا مطالبين بالتلفيق بين شذرات ومقتطعات متناقضة أحيانا ومبتورة في الغالب كما هو الحال بالنسبة إلى الفلاسفة القبسقراطيين من أمثال برمنيدس وهيرقلطس إلخ .

بيد أن فلسفة أبيقور كانت عُرضة لسوء فهم طويل ولتشويهات دنيئة ساهمت كثيرا في تكريس صورة « خنازير أبيقور » وفي ترويج أفكار خاطئة قد تكون ساهمت بنسبة كبيرة في إتلاف مؤلفات فيلسوف خصب أنتج ما لا يقلّ عن ثلاثمائة عنوان على حدّ شهادة ديوجان اللايرتي [7] . ولولا هذا الأخير لما استمتعنا برسائل أبيقور الثلاثة وبالحِكم المكمّلة لها .

فالرسالة الأولى ، وهي الموجهة إلى هيرودوت ، تعرض المبادىء العامة لتفسير الطبيعة وتلخّص أهم ما ينبغي على المرء معرفته لكي يجد الحلّ بنفسه كلما اعترضت سبيله معضلة أثناء بحثه في الطبيعة [8] . ويستهل أبيقور حديثه في هذه الرسالة مذكّرا بمبادىء المعرفة وبمعايير الحقيقة (الإحساسات ـ التوقعات أو الأفكار السابقة ـ االإنفعالات ـ إدراكات الفكر المباشرة) [9] ، ثم يشرع في مرحلة أولى في بناء

---

(7) « كتب أبيقور كثيرا وتجاوز بحجم ما ألّفه بقية الفلاسفة ، ويبلغ عدد مؤلفاته ثلاثمائة تقريبا ، لا نعثر فيها على أي استشهاد بمؤلفين آخرين إذ كل ما كتبه يعبّر عن تفكيره الشخصي . ولقد حسده **كريزيب**(Chrysippe)لحصبه ، على حدّ رواية **كرنياد**(Carnéade) الذي سمّى **كريزيب** الكاتب الطفيلي . فكلما كتب أبيقور بعض الشيء إلا وأجهد **كريزيب** نفسه ليكتب مثله فتراه في الغالب يعيد نفس كلام أبيقور ويكتب كل ما يخطر بباله دون تنظيم لكثرة تسرّعه ، كما أنه يحشو مقالاته بالعديد من الاستشهادات لدرجة أنها تبدو لا تقوم على شيء غيرها ... » (ديوجان اللايرتي ، نفس المرجع . الباب العاشر) .

(8) **الرسالة إلى هيرودوت** ، الفقرة 35 .

(9) الفقرتان 37 و 38 .

قواعد الفيزياء الذرّية [10] مُنتقلا بعد ذلك [11] إلى بسط نظريته في الإدراك ومحلّلا آليات الإبصار والسمع والشم والذوق واللمس . وفي مرحلة ثالثة يرجع فيلسوفنا للحديث عن الذرات وخصائصها [12] ، فيغتنم الفرصة لإثبات مادية النفس وفنائها [13] قبل أن يركّز بحثه حول مشكلة الصفات والأعراض وقضية تكوّن العوالم وكيفية إكتساب اللغات [14] . وفي خاتمة الرسالة يدور حديث أبيقور حول شروط الفوز بالسعادة والغبطة المنشودتين [15] .

أما « الرسالة إلى فيثوقليس » فإن أصالتها مشكوك فيها ، والأرجح أنها من تحرير أحد أتباع أبيقور من الجيل الأول . وفي هذه الرسالة تطبيق لمبادىء الفيزياء الأبيقورية على الآثار العلوية ، أي على الظواهر السماوية التي تُولّد في أنفسنا الهلع والرعب وتكبّلها بقيود الفكر الخرافي التي لا خلاص منها طالما لم يقع ردّ هذه الظواهر إلى أسباب طبيعية محضة . ورغم أن الطريقة التي يعتمدها صاحب الرسالة تترك المجال مفتوحا لتعليل نفس الظاهرة الجوية بطرق مختلفة [16] فإن التعليلات المفترضة تبقى دوما ، رغم تباينها ، في حدود العالم الطبيعي وتستبعد كل لجوء إلى الخرافات والأساطير .

وأخيرا نجد في « الرسالة إلى مينيسي » تحريضا على التفلسف من أجل اِستعادة صحّة النفس بالتخلّص من الخوف ، برفض فكرة القدر المحتوم وبتلطيف الرغبات والتخفيف من حدّتها . فبعد التأكيد على أنه لا مجال للخوف من الآلهة التي لا

---

(10) من الفقرة 38 إلى الفقرة 45 .

(11) من الفقرة 46 إلى الفقرة 53 .

(12) من الفقرة 54 إلى الفقرة 62 .

(13) من الفقرة 63 إلى الفقرة 68 .

(14) من الفقرة 68 إلى الفقرة 76 .

(15) من الفقرة 76 إلى نهاية الرسالة .

(16) تلك هي طريقة التفسيرات المتعددة التي نجد لها مثالا في ردّ كسوف الشمس إلى ثلاثة أسباب ممكنة ، كتوسّط القمر بين الشمس والأرض أو توسط أي جسم آخر أو كذلك انطفاء الشمس وقتيا (راجع لوكراس ، الكتاب المذكور ، الفصل الخامس ، من البيت 753 إلى البيت 761) . ويكفي لكي نفوز براحة البال وبهدوء النفس أن نعلم أن كل تفسير من هذه التفسيرات ليس ممتنعا ويمكنه أن يغنينا عن التفسيرات الخرافية التي تعزو كل ظاهرة مدهشة إلى فعل من أفعال الآلهة أو إلى قوى غيبية أخرى .

تتدخّل البتة في شؤون البشر [17] يبيّن أبيقور لمينيسي أنه لا شيء في الموت يدعو إلى الخوف، إذ ما دام الموت فقدانا للإحساس والإدراك فالخوف منه خوف من لا شيء وخوف لا مبرّر له [18] . ثم يشرع مراسل مينيسي [19] في تصنيف الرغبات وفي تحديد موضوع الخير الأسمى ألا وهو اللذة ، تلك اللذة التي يكون الفوز بها أحيانا بالصبر على الألم ، وبتفضيل الألم عليها . وينتهي أبيقور في الفقرات الأخيرة من رسالته إلى وضع شروط السعادة المتمثلة في الإكتفاء الذاتي (Autarkeia) ، وفي القناعة والحصافة والإحتراس(Phronésis) . تلك هي الأفكار الرئيسية الواردة في هذه الرسالة المقتضبة نسبيًا ، والتي تكمّلها « الحِكم الأساسية » (أربعون حكمة) بسدّ الثغرات المتعلقة بالصداقة والعدل مثلا .

بالإضافة إلى هذه الرسائل الثلاث وإلى الأربعين حكمة أساسية ترك لنا ديوجان اللايرتي بعض أقوال الفيلسوف ووصيته . و « أوسنير »(H. Usener) هو أول من بادر بنشر آثار أبيقور المذكورة ، وكان ذلك بلايبزيق(Leipzig) سنة 1887 . وأثناء سنة 1888 اكتشف « فوتك »(K. Wotke) مخطوطا بمكتبة الفاتيكان يحتوي على واحد وثمانين حكمة أبيقورية ، ثلاثة عشر منها تنتسب إلى الحكم الأساسية . وجرت العادة على تسمية هذه الحكم بالحكم الفاتيكانية ، وهي ماثلة بالطبعات الحديثة « لسيريل بيلي »(Cyril Bailey) و « أريغتي »(Arrighetti) و « سولوفين »(Solovine) .

وأخيرا سمحت حفريات « هركولانوم »(Herculanum) [20] الأولى (من سنة 1752 إلى سنة 1754) باكتشاف مكتبة أبيقورية تتضمن بالخصوص كتاب أبيقور « في الطبيعة » ، غير أن الحالة الرديئة جدا التي كان عليها هذا الكتاب لم تسمح إلا بنشر مقاطع مبتورة ومنقوصة للغاية . أما أكبر نسبة من اللفائف المخطوطة التي يتجاوز عددها 1700 لفيفة فهي « لفيلودام »(Philodème) وهو أبيقوري عاش في القرن

---

(17) الفقرتان 123 و 124 .

(18) من الفقرة 124 إلى الفقرة 127 .

(19) من الفقرة 127 إلى الفقرة 130 .

(20) « هركولانوم »(Herculanum) مدينة إيطالية قديمة ، قرب نابولي ، دُفنت تحت حُمم الفيزوف(Vésuve) سنة 79 وكشفت عنها الحفريات منذ 1719 .

الأول قبل المسيح . ورغم ما تزوّدنا به عروض « فيلودام » واستشهاداته العديدة بكتب مفقودة من معلومات نفتقر إليها حقا ، فإن هذا المفكر قد كان على غرار جلّ أتباع أبيقور غير مبدع ولا طرافة حقيقية له .

أما المصدر الرئيسي الذي يعطينا أوضح فكرة وأشملها عن المذهب الأبيقوري فهو بلا منازع قصيدة « لوكراس » التي لها نفس عنوان مؤلَّف أبيقور في الطبيعة . وإن وفاء « لوكراس » لمعلّمه قد جعله أحيانا يترجم حرفيا أفكاره . رغم أن حماس أسلوبه الشعري قد أسقطه أكثر من مرة في المجازات الأسطورية التي يرفضها فيلسوف الحديقة رفضا مبدئيا كما كان يرفض « أن يكتب الحكيم شعرا » [21] . فلوكراس قد آثر إذن أن ينحو منحى القبسقراطيين الذين كانوا يعرضون نظرتهم للطبيعة وللوجود في قالب شعري ، إذ الجمال ، على حدّ تعبير لوكراس عنصر من عناصر الإقناع [22] ، كما أنه لا يضعف من قوة البرهان ومن دقة الأفكار وصرامتها [23] : « إن البلاغة الشعرية العذبة التي لربّة الفن « عسلٌ حلوٌ » يدهن به الطبيب شفة الكأس ليسهّل على المريض تجرّع الدواء المرّ » [24] .

وفي قصيدته التي يدور موضوعها أساسا حول الفيزياء (مع العلم أن دراسة النفس تندرج ضمن الفيزياء) ، « فإن لوكراس ما انفكّ يثبت التوجه الأخلاقي للمذهب : فهو يسعى مثل أبيقور إلى معالجة النفس من الأمراض الناجمة عن الخوف الذي لا مبرّر له ومن الجشع الذي لا يُشبَع » [25] .

وباستثناء لوكراس الذي يُعتبر المرجع الأساسي لفهم الأبيقورية يمكن الإعتماد أحيانا على ما نسبه القدامى إلى أبيقور وعلى شهاداتهم التي تظهر سخط بعضهم عليه [26] وإعجاب البعض الآخر به [27] . بيد أن هذه المصادر المتضاربة ليست

---

(21) الجملة لأبيقور . تذكره ج. روديس ليويس . **أبيقور ومدرسته** . ص 28 .

(22) لوكراس ، الكتاب المذكور ، الفصل الأوّل ، من البيت 935 إلى البيت 950 .

(23) نفس المرجع ، الفصل الرابع ، البيت 25 .

(24) نفس المرجع ، نفس الفصل ، من البيت 11 إلى البيت 22 .

(25) ج. روديس ليويس ، نفس المرجع ، ص 28 .

(26) مثل شيشرون وبلوتارك اللذين [illegible] أبيقور وأتباعه استهزاءهم بعظماء الفلاسفة وتفضيلهم العيش في الخفاء ، ومثل سنيكا الذي كان يمدح أبيقور أحيانا وينقد رخاوته وفتوره أحيانا أخرى .

(27) مثل **مارك أورال**(Marc-Aurèle) الذي كان لا يخفي إعجابه بمقاومة أبيقور للألم وبالصبر الذي كان يتحلّى به . لدرجة أن هذا الفيلسوف . الذي كان إمبراطورا لروما من سنة 161 إلى سنة 180 . قد

جديرة بثقتنا لأنها ، مهما كان موقفها ، لا تخلو من تشويه للحقيقة .

ومن جهة أخرى يمكن أن نجد في نقوش « إينووندا » التي كشفت عنها الحفريات الأثرية في القرنين 19 و 20 رسالة بعث بها أبيقور إلى أمه . ولنا ترجمة هذه الرسالة في كتاب « بوايانسي »(P. Boyancé) حول أبيقور [28] . ونقرأ في هذه الرسالة أن « طبيعتنا مساوية للطبيعة الإلاهية » ، إذ أنه « رغم فنائنا لسنا أخسّ من الطبيعة الأزلية الناعمة » .

وأخيرا يوفّر لنا مخطوط مصري رسالة يُعتقد أنها لأبيقور . غير أن بحوثا حديثة رجّحت نسبتها إلى أبيقوري عاش في الفترة الفاصلة بين أبيقور وفيلودام . ولقد قدّمت ج . روديس ليويس كتابها حول أبيقور ومدرسته بجملة من هذه الرسالة تقول : « منذ حياة الدنيا يمكن أن نظفر بالسعادة » .

موّل إعادة بعث تدريس الأبيقورية بأثينا ، ومثل **فرفريوس**(Porphyre) الذي أعجب بزهد أبيقور وعبادته النباتية التي كان يعمل بها ليس أنطلاقا من قناعة نظرية (كما هو الشأن بالنسبة إلى الفيثاغوريين الذين ينسب فرفويوس نفسه إليهم) وإنما للوقاية الصحية وللتمرّن على مجابهة المحن والشدائد .

(28) (P Boyancé. Epicure. P.U.F. Paris. 1969. page 93)

الفصل الثاني

الظروف العامّة لنشأة الأبيقورية

ظهرت الأبيقورية في فترة من تاريخ أثينا عمّت فيها الاضطرابات والقلاقل السياسية ، لا سيما بعد موت إسكندر المقدوني وهو لم يتجاوز الثالثة والثلاثين من عمره ، فلم يبق من انتصاراته البطولية ومن مآثر جيوشه الباسلة سوى بقايا امبراطورية أصبحت محلّ مزاحمات جشعة ونزاعات مريرة بين خلفائه . وطبيعي في مثل هذه الأوضاع التي فقد فيها المواطن اليوناني الشعور بالأمن بعد فقدانه لسيادته ولكرامته ، أن يخذل وأن تجتاحه اعتقادات دينية تؤول به الى حدّ تأليه حكّام المدينة الجدد [1] ، خاصة وأن الفكر الفلسفي ـ وهو المنقذ الوحيد الذي كان من الممكن تعليق بعض الآمال عليه في ذلك العصر ـ قد ابتعد عن تعليمات سقراط الأصلية وفتح المجال فسيحا لتأويلات متضاربة لم تنجح إلا في خلق البلبلةِ في النفوس والحيرة في الأذهان .

---

(1) مثل تأليه **ديمتريوس بليورسات** (Démétrios Poliorcète) الذي مسك زمام الحكم مرتين في الفترة الفاصلة بين 307 قبل المسيح و 387 قبل المسيح .

وعلى ذلك فلكي نجيد فهم المشروع الفلسفي الأبيقوري ينبغي ، بادىء ذي بدء ، أن نتأمل في ظروف نشأة المدرسة الأبيقورية ، السياسية منها والدينية والفلسفية .

الظروف السياسية والاجتماعية :

تطلعنا أساطير اليونانيين ويطلعنا شعرهم وأدبهم المسرحي على النزعة التشاؤمية التي كانت تجتاح نفوسهم أمام بؤس الحياة الإنسانية وشقائها . والفلاسفة أنفسهم قد شعروا بهذا التشاؤم ووعوا «أنّ المعمورة كلّها تعيش في الألم »[2] ، نظرا للمسافة التي تفصل غالبا بين ما يشتهيه المرء وما يحصل عليه فعلا . إلا أن طرافة اليونانيين تكمن في كون تشاؤمهم لم يفض بهم إلى القنوط واليأس ، إذ مهما كان الهدف صعب المنال ومهما كان الفوز بالسعادة يقتضي جهدا كبيرا وعناء طويلا ، فإن إجهاد النفس وتعويد الجسم على المقاومة والشدّة يُبرزان في اعتقادهم عظمة الإنسان ونبله . وهذا « التيّار الهرقلي » ـ كما سمّاه « فستوجيار »[3] ـ الذي يكتسح الفكر اليوناني يتجلّى منذ أقدم الأساطير البطولية الى حدّ نهاية الوثنية ، إذ كانت لأعمال « هرقل » قيمة نموذجية في يونان « بندار »(Pindare) الاقطاعية ، وفي أثينا المجيدة أيام « بيرقلاس »(Périclès) و « كونون »(Conon) و « تيموتي »(Timothée) و « ديمستان »(Démosthène) . وعند الفلاسفة الرواقيين الذين كانوا يشبّهون الفيلسوف بالصخر الذي تغمره الأمواج من كل جانب إلا أنها لا تزعزعه[4] .

وعليه فإن عاطفة التشاؤم لم تولّد عند اليونانيين الاستسلام والخِذلان ، طالما بقيت مدينتهم حرّة ، وطالما بقوا أسيادا على أنفسهم ، يوجّهون كل طاقاتهم لخدمة الحياة المدنية التي لم تكن منفصلة آنذاك عن حياة الدولة .

ولكن ، يوم فقدت البلاد استقلالها ويوم أصبحت لا حقّ لها في إقرار السلم والحرب ، إنهارت القيم التي جعلت من اليونان مهدا للحضارة ومثالا للقوة والبأس

---

(2) أبيقور ، يذكره فستوجيار (Festugière) ، أبيقور وآلهته ، ص VII

(3) نفس المرجع ، الصفحة(VII)

(4) مارك أورال ، (Marc Aurele) يذكره فستوجيار ، نفس المرجع ، الصفحة XIII

في نفس الوقت ، فخضع اليونانيون للأسر والتبعية ، وانغمسوا في ما توفّره الحياة الخاصة من متع وملذّات ، منطوين على أنفسهم وغير عابئين بالمجد السياسي ولا بالفخر العسكري ، مادام لم يعد يوجد أيّ وطن ليشحذ عزائمهم وليسترجع رباطة جأشهم .

ويقول أحد مؤرخي الفلسفة الأبيقورية في هذا المضمار : « لما فتح أبيقور مدرسته كانت اليونان خاضعة لحماية ملوك مقدونيا وأولئك الجنود المكلفين الذين أوردوا معهم من آسيا المغزوّة الطغيان الشرقي الذي عهدوه عند المرازبة . فانهارت المؤسسات الحرة جارفة معها الشعر وعلم البيان والفلسفة . وفقد الشعب اليوناني ، الذي كان محبّا للمجد والإقدام واللغة الجميلة وتأملات الفكر العميقة ، إحساسه بالقوة وشعوره بالكرامة معا . فهو قد قبل مأساته بتهاون وبلا مبالاة طبيعيين عنده . واعتكف في حياته الخاصة باذلا نشاطه في الملذات . لا تستهويه حياة الحرب ومجدها منذ لم يبق عنده وطن . ولم تعد البلاغة فنّا نافعا وقادرا على أن يمهّد السبيل إلى المجد والسلطة بقدر ما أصبحت مشهدا سخيفا يملأ به خطيب مغترّ فراغ الفضوليين . وإذا كانت الآداب لا تزال تدرس فليس لتزدان بها الحفلات الوطنية والدينية ولا لإثارة شعب بأكمله ، وإنما لتكون بمثابة الراحة لمجتمع تافه مائع ومتعطّش لمزيد الملذات الناعمة »[5] .

غيّر إذن استعمار المقدونيين ليونان العريقة طبيعة أهلها كما غيّرت فتوحاتهم وجه العالم . فأثينا مثلا قد فقدت هيمنتها وتفوّقها البحري واستقرّت في بعض رحابها جيوش أجنبية تضخّم عدد المرتزقة فيها لدرجة أن الوطنية أضحت شعورا غريبا عن الجميع ، أي عن الغازي والمغزوّ معا . ماذا تبقّى عندئذ من ذلك الشعور بالانتماء إلى نفس المجموعة ، من ذلك التعلق بالمدينة والوطن ، من ذلك الوفاء إلى السنن والقوانين ، من ذلك البرّ بالوالدين وبالأوّلين ، من ذلك الحب للحرية ؟ لا شيء في نظر « هنري لانقران » الذي يرى أن الشيء المحزن حقّا في الاستبداد هو غدُه . إذ أنه يشوّه طبيعة الذين يخضعون له ويولّد فيهم كل أنواع الجشع كما أنه يحطّ من شأنهم

---

(5) **مارتا** (Martha) . قصيدة لوكراس . عن **هنري لانقران** . المرجع المذكور أعلاه . ص 15 ـ 16

محوّلا عزّة النفس إلى زهوٍ وغطرسة وكرامة الإنسان الحر إلى بذخ وترفٍ صارخين [٥] .

وإذا كنّا نجاري « هنري لانقران » في اعتباره أن الفلسفة الأبيقورية التي نشأت في مثل هذه الظروف كانت زبدة زمانها فإنه لا يمكننا أن نغضّ الطرف عن انحيازه المتستّر لما يكتب : « إن أخلاق اللذة هي وحدها التي تناسب تلك النفوس المائعة الوهنة وتلك الطبائع التافهة » [7] .

وهذا الموقف المنحاز الذي يفضي بهذا المؤلف إلى الإقرار في خاتمة كتابه بأن الأبيقورية لم تف بوعودها ولم ترشدنا إلى السعادة الحقيقية ، هو في الواقع موقف يقوم على خلفيات دينية تَشُلّ حركة الفكر المتطلع الى الحقيقة ، كما أنه موقف يشوّه الواقع ويبتره ، إذ أنه يعزو نشأة الأبيقورية إلى عوامل سلبية كضعف الإنسان وجبنه وجريه وراء الملذات الزائلة ، بحيث تصبح الأبيقورية بدورها مصدرا آخر من مصادر اللذة . ولكن الحقيقة غير ذلك ، لأن الأخلاق الأبيقورية تقوم على مبدإ آخر ألا وهو وعي الإنسان باستقلاليته وحريته اللتين ينبغي عليه البحث عنهما في نفسه ذاتها ، لكي ينعتق من جبروت الأسياد ولكي « يسخر من القدر » [8] .

تلك هي حكمة أبيقور التي لا تهدف إلى مواساة الإنسان اليوناني البائس بأن تدلّه على أفضل السبل إلى ألذّ مُتع الدنيا ، بقدر ما تسعى إلى أن تعلّمه الإستقلال الذاتي والإكتفاء بذاته(Autarkès) لكي يفوز بالغبطة والسعادة . ويقول « فستوجيار » في هذا الصدد : «كان الإنسان اليوناني إلى حدّ تلك الفترة مواطنا بأتم معنى الكلمة ، ومن جهة كونه مواطنا لم يكن له سيّد غير القانون ، ذلك القانون الذي كان بلا ريب يفرض نفسه عليه فرضا مطلقا إلا أنه كان من صنعه الخاص (...) بحيث كان المواطن الذي يعيش في حِمية القانون مواطنا حرّا . أما الآن وقد أصبح الأمير أو محافظه في أثينا هو مصدر القانون (...) فإن الحرية الحقة قد زالت وغدا من اللازم البحث في الذات نفسها عن حرية باطنية تسمح بالإنعتاق من الآخرين : أن نعيش

---

(6) راجع كتاب **هنري لانقران** المذكور أعلاه ، ص 17 .

(7) نفس المرجع ، نفس الصفحة .

(8) أبيقور ، **الرسالة إلى مينيسي** ، الفقرة 133 .

بدون سيّد ، تلك، هي عبرة من بين العبر الخاصة بالحكمة الجديدة »[9] .

جاءت الأبيقورية إذن كردّ فعل على الأوضاع السياسة والإجتماعية التي سادت في ذلك العصر، فحاولت من جهة تعويض الحريات المفقودة بتحريض الفرد على الإنعزال والإنطواء على نفسه، بحثا عن إكتفاء ذاتي وعن حرية باطنية أفضل من الحرية السياسية التي لا يمكنها تجنّب الإصطدام بحرية الآخرين . مما جعل أبيقور يُحرّض تلاميذه على تجنّب الحشود وعلى العيش في الستر والخفاء[10] .

ومن جهة أخرى بادرت الأبيقورية بمحاولة إنقاذ اليائسين المنغمسين في المتع والملذات ، ليس بردعهم ولا بصدّهم عنها ، وإنما بالإرشاد إلى اللذة الحقيقية التي لا تكمن في السّكر المتواصل والمآدب التي لا تنقطع[11] . وإنما في تخليص الجسم من الألم والنفس من الحيرة والاضطراب ، مما يتحقّق حتى في صورة إكتفائنا برغيف خبز وبقليل من الماء[12] .

ـ الظروف الدّينيــة :

كتب المؤرخ الألماني « درويسين »(Droysen) . سنة 1833 . في كتابه « تاريخ الإسكندر » ، قائلا : « يمثل إسم الإسكندر نهاية عصر وبداية عصر جديد » . وإذا كان هذا التقسيم لتاريخ اليونان ولتاريخ العالم بوجه عام تقسيما سياسيا عند هذا المؤلف ، فهو صالح أيضا لكي يكون تقسيما دينيا حسب « فستوجيار »[13] الذي يرى أن عصر الإسكندر قد شاهد نشأة جملة من الأحداث التي تطبع الظاهرة الدينية في العالم اليوناني بطابع جديد . فكيف كانت تتجلّى الظاهرة الدينية في العصور السابقة على عصر الإسكندر . وما هي أوجه تطوّر الديانة اليونانية منذ أن مسك هذا الإمبراطور الغازي زمام الحكم ؟

كانت الظاهرة الدينية في القرنين السادس والخامس قبل المسيح شديدة الإرتباط

---

(9) نفس المرجع المذكور أعلاه . ص XI

(10) راجع الحكمة الأساسية 14 .

(11) **الرسالة إلى مينيسي** الفقرة 132 .

(12) نفس الرسالة . بداية الفقرة 131 .

(13) راجع كتابه **أبيقور وآلهته** . ص 1 .

بالظاهرة الإجتماعية والمدنية . وكانت الروابط الدينية الوثاقَ المتين الذي يوحّد بين المواطنين . لا سيّما وأن ما كان يحدّد وجود القبيلة أو العشيرة هو إشتراك أفرادها في نفس العقائد وقيامهم بنفس الشعائر ، كما أن الولاَة والحكّام هم الذين كانوا يتكلّفون بالصلوات وبتقديم القرابين وببقية المهام الدينية . ولما كانت الآلهة راعية للوطن وحامية له فإن حياة المواطن كانت مكرّسة دوما لعبادتها وللتقرّب منها . بيد أن هذه الآلهة كانت تقتصر على حماية المدينة وأهلها ولم تلتزم أبدا بالإجابة عن التساؤلات المحيّرة التي كان يطرحها الإنسان حول مصير النفس . حول سرّ التنظيم المحكم للكون . حول وضع الخير والشرّ في العالم وحول كل ما اصطلح « فستوجيار » على تسميته « بالدّين الفردي »(Religion individuelle)بالمقارنة مع ما سمّاه بالدّين المدني . أي الدين الذي يهمّ حياة المواطن وحياة المدينة [14] .

ولقد ظهرت الديانة الفردية منذ القرن السادس قبل الميلاد . لما طرح الفلاسفة قضية نشأة الكون ونظامه ، فتصوّر البعض منهم أن مبدأ ماديا أوّلا – وهو عنصر من بين العناصر الأربعة – قد تطوّر تدريجيا وتحوّل إلى بقية العناصر . كما تصوّر البعض الآخر أن هذا المبدأ الأول هو مبدأ روحي وهو « النّوس »(Nous) . أو العقل الذي تحكّم في المادة المتكوّنة من العناصر الأربعة فحرّكها ونظمها أحسن تنظيم [15] . وانطلاقا من هذه التصورات التي اعتبرت المبدأ الأوّل والمحرك الأول مبدأ إلاهيا . طُرح مشكل جوهري ألا وهو : هل يمكن التوفيق بين هذا المبدإ الكوني وبين الآلهة المدنية التي لا تلعب أي دور في تنظيم الكون ؟

ويمكن أن نضيف إلى هذا الطرح طرحا آخر نجده منذ القرن الثامن قبل المسيح عند « هزيود »(Hésiode) وفي القرن الخامس قبل المسيح مع « بندار »(Pindare) . وهو : ما الذي يفسّر فوز الإنسان الجائر المستبد بالنصر والمجد . وعيش الإنسان العادل في البؤس والشقاء ؟

لم تقدّم إذن « الآلهة المدنية » إجابة عن مثل هذه التساؤلات . كما أنها لم تقدم أي حلّ للطرح الفيثاغوري المتعلق بمصير النفس والذي يبقى في حدود « الديانة الفردية » المستقلة عن « الديانة المدنية » .

---

(14) نفس المرجع . ص 4 .

(15) هذا الرأي **لأنكساقور** (Anaxagore) الذي عاش في القرن الخامس قبل المسيح .

وعلى ذلك فإن القرن الخامس قبل الميلاد يضعنا أمام أزمة دينية تتلخص في تعارض الدين المدني (= آلهة ترعى المدينة وتحمي أهلها) مع الدين الفردي (= طروح فلسفية ودينية مختلفة) وفي تنازعهما . ويبدو أن النصرة كانت للدّين المدني ، وأحسن مثال على ذلك هو الحكم بالإعدام على سقراط سنة 399 قبل المسيح ، بتهمة إفساد الشباب والكفر بالآلهة . ولقد تكررت الإتهامات بالزندقة خلال القرن الرابع قبل المسيح ، مثلا ضدّ أرسطو الذي فضّل الهروب من أثينا (سنة 323 ق . م) للإستقرار بكالسيس(Chalcis) حتى لا يترك الفرصة للأثينيين ، حسب قوله ، لإقتراف جريمة ثانية .

إلا أن إنتصار الديانة المدنية على الديانة الفردية لا يعدو أن يكون إنتصارا ظاهريا ، إذ الديانة الفردية هي التي انتصرت في الواقع « مع أفلاطون الذي يجب أن نسمّيه الباعث الحقيقي للفكر الديني الإستهلاني » حسب « فستوجيار » [١٥] . ويكفي في نظر هذا المؤلف أن نستعين بأطروحتين أفلاطونيتين حدّدتا أهم خصائص الديانة اللاحقة . فمادام الإنسان المتأمّل في الوجود والكون يبحث عن إلاه يكون في نفس الوقت المبدأ الأول لنظام العالم ، والرمز الأساسي للمعاني الجوهرية التي تنبني عليها الحضارة ، كالحق والعدل والجمال والخير ، فإن هذا الموجود المطلق هو الذي يتحدث عنه أفلاطون لما يقول بسموّ المثل وبتعاليها ، ولما يضع على رأسها مثال الخير الذي يوحّد بينها . بيد أن الأفلاطونية لم تؤل فحسب إلى عبادة إلاه متعال على الكون ، بل أيضا إلى عبادة إلاه كوني منظم للعالم المنظور : فمادامت الأجسام السماوية تتحرك بطريقة منتظمة لابدّ من وجود قوّة محرّكة ولابدّ من وجود عقل إلاهي محرك للأفلاك وللأجسام الطبيعية الأخرى .

هاتان الأطروحتان ــ وجود إلاه متعال يرمز إلى أسمى القيم التي يطمح إليها العقل البشري ، ووجود إلاه صانع للكون ومنظّم للأشياء ــ تكوّنان إذن أساس الديانة الفردية التي تبقى حكرا على الفيلسوف الحكيم . ورغم أن الحكيم مطالب في نظر أفلاطون بالإمتثال إلى الديانة المدنية وبإحترام العقائد والشعائر المعمول بها في مجتمعه ، فإنه بينه وبين نفسه لا يعترف إلا بالإلاه الكوني وبالإلاه المتعالي اللذين

---

(16) فستوجيار . كتابه المذكور . ص 7 .

ـ آستهلاني(Hellénistique) : أي خاص بتاريخ الإغريق أو ثقافتهم بعد الإسكندر الكبير .

يستجيبان لشروط عقله ولحاجيات نفسه . وبهذه الطريقة يكون الفصل بين الدين الفردي (دين الحكيم) والدين المدني (دين عامة الناس) فصلا واضحا عند أفلاطون . وهذا الفصل هو الذي مهّد ، في إعتقاد « فستوجيار » للأحداث السياسية التي فتحت العصر الإستهلاني والتي كان لها تأثير عميق على الحياة الدينية . ويقول « فستوجيار » في هذا الصدد : « لقد تبيّنا وجود تقابل بين قوتين إثنتين . إحداهما الدين المدني الذي بقي شديد الإرتباط بقانون المدينة والذي مافتىء يفقد نفوذه على النخبة ، وثانيهما الدين الفردي (أي الإعتقاد الأفلاطوني بالإلاه الكوني) الذي كان تأثيره دائما كبيرا . ولقد عجّلت الأحداث التي أثارها « فيليب »(Philippe) و « الإسكندر »(Alexandre) بحصول الإختلال بين هاتين القوتين . ولكي يكون معنى ما سنقوله واضحا لنسجل من الآن أن الديانة الإستهلانية تحتوي بكل تأكيد على عناصر ناتجة مباشرة عن الأعمال السياسية التي قام بها الإسكندر ، وأن هذه الأعمال ساهمت بنسبة ما في إنتاج هذه العناصر . غير أن هذه الأخيرة ليست في إعتقادي العناصر الرئيسية ، بل العنصر الرئيسي يتمثل في الهيمنة المتوطّدة للديانة الفردية . ولا ننسى أن عقيدة الإلاه الكوني قد أصبحت بعد فترة صغيرة ـ إلى جانب علم الفلك ـ جزءا من « البايديا »(Paidéa) اليونانية ، أي من الزاد الفكري الذي ينبغي على كل إمرىء يعيش في القرن الثالث بالممالك الهلّينية أن يحصل عليه إن كان يرغب في تثقيف نفسه »[17] .

تمثل الأفلاطونية إذن الأصل الحقيقي والباعث الأول للديانة الفردية ، ولكن الإسكندر هو الذي رفع العوائق وذلّل الحواجز التي كانت تحول دون تحققها ورواجها . فما هي الأوضاع السياسية والدينية التي سادت في العصر الإستهلاني وما هو النشاط السياسي الذي ساهم به الإسكندر في تغيير وجه العقائد وتطوير ظاهرة التديّن ؟

يعزو « فستوجيار » هذه الأوضاع وهذه التحوّلات إلى حدوث ظاهرتين أساسيتين هما : سقوط المدن اليونانية تحت نير الإسكندر ونشأة الممالك الإستهلانية

---

(17) فستوجيار . نفس المرجع . ص 11 ـ 12 .

من جهة ، وهلّنة [18] العالم الشرقي (مصر وآسيا) وإنضمام اليونانيين والأعاجم إلى بعضهم البعض من جهة أخرى .

أما بالنسبة إلى الحدث الأوّل فالمعلوم أن المدن اليونانية قد فقدت إستقلاليّتها منذ أُجبرت على التحالف مع الأمراء المقدونيين [19] ومنذ أصبح الإسكندر واعيا بنفوذه وبسيطرته على الجميع ، لدرجة أنه كان لا يعبأ باستشارة المدن المتحالفة معه عند إتخاذه لأخطر القرارات ، بل لدرجة أنه فرض على اليونانيين ، سنة 324 قبل المسيح ، الإعتراف به إلاها . ويجدر بنا أن نتساءل عن وقع هذه الأحداث في نفوس اليونانيين وعن صداها العميق في شعورهم الفردي وخاصة في شعورهم الديني . فأين هي الآلهة الراعية لأثينا وأين حمايتها لأبطالها وأين سهرها على أهلها ؟

لابدّ إذن أن الآلهة ـ إن كانت توجد آلهة ـ لا تكترث بمصير أثينا ولا بمصير المدن الأخرى ، كما أنها لا تتدخل في شؤون البشر عموما . ويمكن أن نجد في الحوار الذي أقامه « ميناندر »(Ménandre) [20] في مسرحية « التحكيم » بين العبد « أونيزيم »(Onésime) والعجوز « سمكريناس »(Smicrinès) أحسن شهادة على ذلك الشعور الحزين والمغتاظ الذي كان يكنّه الكثيرون تجاه الآلهة ، حيث يقول « أونيزيم » « لسمكريناس » الذي تلفّظ بكلمة « عناية إلاهية » : « تأمّل كم توجد من مدن في العالم ، وكم من سكان في هذه المدن ! تأمّل في العدد الذي لا يحصى من الأفراد ! فهل تعتقد أن الآلهة تعتني بشؤون كل هؤلاء الناس ؟ أنت تريد أن تثقل كاهلهم هموما وأن تجعل حياتهم لا تليق بحياة الآلهة » [21] .

ولن نحيد عن الصواب إذا ما ارتأينا في هذا القول بذور إحدى الأطروحات الأساسية عند أبيقور الذي لا ينكر وجود الآلهة وإنما يعتقد أنها تعيش في عزلة عن عالمنا ، في تمام الغبطة والسعادة وغير عابئة بما يحدث للبشر .

ولقد ساهم من جهة أخرى « يوهمروس القوريناني »(Evhémère le

---

(18) الهلّنة(hellénisation) هي جعل الشيء إغريقيا شكلا أو ثقافة .

(19) مقدونيا(Macédonie) هي في القديم قُطرٌ من أروبا يتّسع من اليونان إلى بلغاريا ويوغسلافيا .

(20) ميناندر(Ménandre) هو شاعر هزلي يوناني (340 ـ 292 ق . م .) .

(21) يذكره فستوجيار ، المرجع المذكور ، ص 15 .

(cyrénaïque ، الذي عاش في أثينا في نهاية القرن الرابع قبل المسيح ، في آنحلال الشعور الديني بترويجه للفكرة القائلة بأن الآلهة هم في الحقيقة أبطال آدميون عاشوا في غابر العصور ثم ضخّم الناس سِيَرهم بعد موتهم وتحوّلت هذه السّير تدريجيا إلى أساطير .

ويمكن أن نضيف إلى هذه العوامل المختلفة التي غيّرت شيئا فشيئا المظهر العام للمجتمع الهلّيني تعدّد الجمعيات والأخويات الدينية التي تضم المواطنين الذين فقدوا شعورهم بالوطنية ، والمتديّنين الذين فقدوا شعورهم الديني ، فأصبحوا يختارون بمحض إرادتهم ، وليس وفقا للتقاليد ، الدّيانة التي تروق لهم وتنال رضاهم .

إلى كل هذه العوامل ينبغي أن نضيف عاملا أساسيا آخر يتمثل في الاتحاد الذي حقّقه الإسكندر بين اليونانيين والأعاجم الذين دعاهم سنة 324 قبل المسيح إلى مأدبة واحدة آفتتحها بالاشتراك كهنة يونانيون وكهنة فرس . وسواء أكان طموح الإسكندر التوحيد بين القلوب وتأسيس شعور بالأخوّة بين كل الشعوب أم كانت نيّته المبيتة ترمي إلى التحالف من أجل تعزيز إمبراطوريته . فالأمر الذي لا شكّ فيه هو أن خطوة جديدة قد وقع تخطّيها في رفع الحواجز بين الأمم وبين الأديان . فآنهار ذلك التقابل الذي كان يفخر به أرسطو مثلا (في الباب السابع من كتاب « السياسة ») بين اليونانيين وبين الأجانب المتوحّشين . وآختلطت الأجناس وتمازجت الأديان التي أصبحت مجرد تمظهرات مختلفة للألوهية المنتشرة في الكون بأكمله . فتطوّرت الديانات نحو ديانة كلّية تقوم على عبادة إلاه كوني متعال .

وخلاصة القول إنه إذا كانت أعمال الإسكندر ــ من سيطرة على المدن اليونانية وتأسيس لممالك شاسعة وخلط بين اليونانيين والأعاجم ــ قد حقّقت الظروف اللازمة لنشأة الديانة الفردية ، ولتعويض تعدّدية الآلهة الأسطورية بوحدانية الإلاه الكوني المتعالي ، فإن الباعث الأصلي لهذه التحوّلات هو المذهب الأفلاطوني ، لأن كل ديانة تقوم أساسا وقبل كل شيء على طموحات الفكر المتعطّش إلى المعرفة ، وعلى حاجيات النفس الطموحة إلى الأفضل . وعليه فإن أفلاطون هو المؤسس الحقيقي لهذه الديانة الجديدة . وأعمال الإسكندر هي التي ساهمت بنسبة كبيرة في رواجها بين جمهور المثقفين في البداية قبل أن تتسرّب تدريجيا بين عامة الناس الذين بقوا مع ذلك خاضعين لدياناتهم التقليدية . بمعنى أنه لم يقع بعد القضاء نهائيا على

مشاعر الخوف والأمل التي تربط بين الإنسان والآلهة . لدرجة أن هذا الإنسان كان يقضّي كل حياته خاشيا غضبها وآملا رضاها . ولقد قدّم لنا « بلوتارك »(Plutarque)[22] أحسن رسم لخوف الإنسان المرضي من الآلهة ومن عقابها الشديد لما قارن بين الملحدين (ويقصد بهم الأبيقوريين) وبين المتطيّرين المرعوبين ، مفضّلا إلحاد الأوّلين ـ رغم زيغهم عن الحقيقة والصواب ـ لأنهم لا يعرفون الخوف والإضطراب ، في حين أن الآخرين يعيشون في الأوهام ويطاردهم الخوف حتى في منامهم ، إعتقادا منهم أن الآلهة ساخطة عليهم لكثرة آثامهم وأخطائهم . ويقول « بلوتارك » في هذا الشأن : « بماذا سنخاطب « الدّيْسيدَيْمُون »(Déisidaimon)[23] ؟ وبأي وسيلة سنقدّم له النجدة ؟ إنك تراه جالسا خارج منزله حاملا كيسا حقيرا أو مرتديا خرقًا رثّة وهو في كثير من الأحيان يتمرّغ عاريا في الوحل ، معترفا بصوت مرتفع ببعض أخطائه وبتقصيره في بعض الأمور ، مصرّحا بأنه شرب من هذا الشيء وأكل من ذاك إلخ »[24] .

إن الإعتقاد في عذاب الآخرة إعتقاد قديم عند اليونانيين . كما أن الخوف من أنتقام الآلهة كان يساورهم في كل الظروف . ولقد تفطّن أبيقور الى هذه الأوهام التي رمت جذورها في أعماق النفس البشرية لدرجة أن التحوّلات الفكرية والإجتماعية والسياسية التي شهدتها المدن اليونانية لم تنجح في أقتلاعها نهائيا . فهل ستنجح فلسفة الأتراكسيا في ذلك ، لتردّ الهدوء والسكينة إلى نفس الإنسان ؟

ـ الظروف الفلسفية :

ظهرت الأبيقورية والرواقية المعاصرة لها في فترة من فترات أثينا عمّت فيها البلبلة والإضطرابات بوجه خاص . فكان لذلك الأثر العميق على الحياة الفكرية التي فقدت من خصبها وثرائها ، ووهنت العقول بوهن الطبائع وتميّعها . منحدرة من قمّة التـأمّل النظري الذي بلغته مع أفلاطون وأرسطو، سائمة البحث والعناء والجهد .

---

(22) يذكره **فستوجيار** . نفس المرجع . ص 77 .
(23) **الديْسيدَيْمُون** هو الإنسان الذي يعيش في خوف مستمرّ من الآلهة وفي رعب لا ينقطع من جبروتها
(24) يذكره **فستوجيار** . المرجع المذكور . ص 73 ـ 74 .

فما هي التطوّرات التي آلت بالفكر الفلسفي إلى التلاشي والضلال وكيف فقد الإنسان اليوناني ثقته بالعالم وبالأشياء إثر فقدانه الثقة بنفسه . بالآلهة وبالآخرين ؟

المعلوم أن تفكير سقراط قد تحدّد وتميّز بمقابلته للسفسطائيين ومناهضته للعلم الموسوعي المزيّف الذي كانوا يتاجرون به ويبيعونه لشباب أثينا الأثرياء . فعلى عكس السفسطائيين الذين كانوا يستخدمون ما لديهم من معارف متنوعة لتدعيم فنّ الخطابة الذي هو قبل كل شيء فنّ إقناع يقوم على التمويه والمغالطة ، كان سقراط يعترف بجهله بكل تواضع وبكل صدق ، إلا أنه كان يعي جهله ويعلم على الأقلّ حقيقة واحدة ألا وهي أنه لا يعلم شيئا . أما انسفسطائيون فهم يزعمون المعرفة ويعتقدون أنهم يعلمون في حين أنهم لا يعلمون شيئا حقّا . ولنا في محاورات أفلاطون أمثلة تبيّن كيف ينطلق بعض السفسطائيين من تعريف موضوع هو محلّ نقاش بينه وبين سقراط ، ليبيّن له هذا الأخير في نهاية المجادلة أن النتيجة التي وصل إليها مناقضة تماما للتعريف الذي أثبته في البداية . وبهذه الطريقة يكشف سقراط بشيء من السخرية جهل السفسطائي ، وجهله لجهله ، وحاجته الأكيدة إلى الإمتثال بادىء ذي بدء لتلك النصيحة السقراطية التي نقشت علي معبد « دلف »(Delphes) : « أعرف نفسك بنفسك » . والمقصود بهذه القاعدة ليس أن يعرف المرء طبعه وما يختصّ به كفرد متميّز عن بقية الأفراد ، وإنما أن يدرك وضعه كإنسان وأن يعمّق وعيه بحدوده التي لا تضعفه بقدر ما تمكّنه ، إن وعى بها ، من تطوير قدرته على نفسه وعلى الأشياء .

إلا أن هذه الرسالة السقراطية قد شُوّهت بطرق مختلفة من قِبل صغار السقراطيين الذين رأوا في نداء سقراط بمعرفة الإنسان لنفسه دعوة إلى الإنطواء على النفس ، إلى هجر المجتمع والإكتفاء بالذات . وعلى حدّ تعبير « جان بران » ، « يشكل في هذا الصدد برميل ديوجان الشهير رمزا كاملا ، إذ لم يعد الحكيم ذلك الشخص المتفتّح على الطبيعة ... والمندمج في حياة المدينة ، بل أصبح يعيش بينه وبين نفسه ، وحيدا داخل برميله . وعليه يبدو أن قطيعة قد حدثت بين الحكيم والطبيعة ، بين الحكيم والمدينة » [25] .

---

(25) جان بران . **الأبيقورية** . ص 12 (الطبعة الفرنسية . سلسلة ماذا أعرف ؟ عدد 810) .

بالإضافة إلى هذه القطيعة التي حلّت محلّ التناغم القديم بين الإنسان والطبيعة والتي أفقدت المواطن اليوناني شعوره العميق بالإنتماء إلى مجموعة لا يمكن هجرها دون السقوط في التوحّش ، ظهرت عند السفسطائيين أطروحة ثورية بالنسبة إلى ذلك العصر ، يلخّصها قول « بروتاقوراس »(Protagoras) بأن الإنسان مقياس كل الأشياء[25] . ففي الماضي كانت آلهة « الأولانب » هي مقياس كل الأشياء إذ هي المحدّدة لوجودها ولمصيرها ، بينما أصبح الإنسان حسب هذا الإعتبار الجديد متحكّما في مصيره وله قدرة الحكم على الأشياء والتمييز بينها. صحيح أن فكرة « بروتاقوراس » قد تحدث شقاقا بين الأفراد وقد توقع بهم في صراع ناجم عن إختلاف مقاييسهم وتباين رغباتهم ، إلا أن السفسطائيين لا يكترثون بذلك ، لأن الصراع الناجم عن كثرة المقاييس أفضل طريقة للإنتقاء الطبيعي الذي يحقق البقاء للأقوى ، أي للأفضل في نظرهم[27] .

مهّد إذن القول « بالإنسان ـ المقياس » ليس فقط إلى الشكّ في الآلهة وفي نشاطها بل أيضا في حقيقة العالم وحقيقة الأشياء . ونترك الكلمة هنا لـ « جان بران » الذي يقول : « هكذا إذن مهّد القول السفسطائي بالإنسان ـ المقياس الطريق لشكّية « بيرون » ، ورغم كل الفروق التي تفصل هذا الأخير عن السفسطائيين يمكن القول بأن قاعدة « الإنسان مقياس كل الأشياء » ، لئن آلت في البداية إلى الإفراط وإلى تجاوز الحدّ ، ذلك التجاوز الذي وضعه «كاليكلاس » و « ترازيماك » قاعدة في الحياة ، فهي قد آلت بعد ذلك إلى غياب القياس والحدّ الذي تمتاز به البيرونية . وفعلا تقوم حكمة الفيلسوف الشاكّ على النفي : الحكيم هو ذلك الشخص الذي يقوم بتعليق الحكم والذي يمتنع عن الكلام والتعريف ، وهو من يفوز باللامبالاة التي تقدر وحدها على تخليصه من كل الأهواء وعلى إنعامه بغياب الإضطراب »[28] .

من الطبيعي إذن في مثل هذه الظروف الخاصة التي شاهد فيها الإنسان اليوناني القوة والعنف ينتصران على الحق والعدل ، والتي فقد فيها مع كرامته كمواطن ثقته

---

(26) راجع أفلاطون . **تيتاتوس** . 152 أ .

(27) راجع أفلاطون . **قرجياس** . 482 ج ; راجع أيضا **الجمهورية** . الباب الأول . 336 ب .

(28) جان بران . كتابه المذكور . ص 14 .

بالعناية الإلاهية وثقته بالأشياء[29] ، أن تظهر بعض المحاولات من أجل إنقاذه من حالة الإضطراب والتمزّق التي أصبح يعيشها ، وأبرز هذه المحاولات ما تمخّضت عنه مدرستان فلسفيتان متعاصرتان ومتنافستان هما الأبيقورية والرواقية . ويتفق المذهبان في محاولتهما المصالحة بين الإنسان والكون فكان شعارهما واحدا ، وهو « أن يعيش المرء وفقا للطبيعة » . بَيْدَ أن المفهوم الرواقي للطبيعة يختلف عن المفهوم الأبيقوري ، بحيث لم يُثر المفهوم الأول الذي يوحّد بين الإلاه والطبيعة والذي يدعو إلى إلتحام عقل الإنسان بالعقل الإلاهي المنتشر في الكون ، نفس الإستنكار الذي أثارته الطبيعيات الذرية المستبعدة للغائية ، والمنطق الحسّوي الذي يؤسس المعرفة على الإحساس الميؤوس منه منذ أفلاطون ، والأخلاق المتعية القائمة على مبدإ اللذة . فبينما تدعو الرواقية إلى الإنسجام مع الطبيعة بالخضوع لمجرى أحداثها والإستسلام لتقلّبات الزمن الذي يعبّر عن العناية الإلاهية وعن القدر المحتوم(Le fatum) ، تدعو الأبيقورية إلى العيش وفقا للطبيعة وترى في الإحساس معيارا للحقّ[30] ومعيارا للخير[31] ، بحيث لا تعدو أن تكون الطبيعة في نظرهم حضورا خاما وجملة من الظواهر الفيزيائية التي لا دخل فيها للقضاء والقدر وللعناية الإلاهية .

ولئن كان الرواقيون والأبيقوريون يستعملون نفس مصطلح الأتراكسيا للتعبير عن الحالة الخاصة التي يتمتع بها الحكيم ، فإن الأتراكسيا عند فلاسفة الرواق حصيلة الوعي بانضمام العقل البشري إلى اللوقوس الإلاهي والرضاء بنظام الكلّ ومصيره دونما اكتراث بصروف الدهر من مرض وبؤس وشقاء ، أما الأتراكسيا الأبيقورية فهي تتحقق بالإنتصار على رغباتنا اللامحدودة التي لا تصيب في الغالب هدفها ، وعلى الخشية والخوف اللذين يعكّران صفو حياتنا بدون هوادة . وهذا الإنتصار على هذه الحواجز التي تحول دون التمتع بالأتراكسيا لا يتحقق بدوره إلا بمعرفة الطبيعة وبالإقتناع بأن كل ما يجري فيها من أحداث إنما هي أحداث قابلة

---

(29) « لا غرو أمام مثل هذا المشهد أن يؤول الأمر ببعضهم إلى اليأس من الفضيلة ومن الحقيقة وإلى التصريح بأن العدالة لا تعدو أن تكون اصطلاحا . فالصمود أمام مثل هذه الصدمات كان يقتضي فضيلة أسمى من الفضيلة البشرية » . (فكتور بروشار . **الشكاك اليونانيون** . يذكره هنري **لانقران في** كتابه المذكور . ص 18 .

(30) لذلك نقول إن الأبيقورية مذهب حسّوي .

(31) لذلك نقول إن الأبيقورية هيدونية . أي مذهب متْعي .

للتفسير أو على الأقل لإحدى التفسيرات الممكنة التي تستبعد إطلاقا أي تدخل للآلهة وللقوى الغيبية . وعليه فالأتراكسيا الأبيقورية مشروطة بالقضاء على الرعب الشديد الذي تولّده الظواهر الطبيعية الغريبة في نفس الإنسان الجاهل . وكما سنتبيّن ذلك في جزء لاحق من بحثنا ، ليست الغاية من الطبيعيات الأبيقورية أن تعيّن التفسير الحقيقيّ الوحيد لكل ظاهرة طبيعية بقدر ما أن تمنحنا تفسيرا ما تسترجع النفس به راحتها وهدوءها [32] . وعلى هذا الإعتبار فإن الغاية من تفسير الظواهر الطبيعية ليست غاية تقنية كل ما يرجى منها تحقيق سيادة الإنسان على الطبيعة وتملّكه لها وفقا للمشروع الديكارتي ، وإنما الغاية منها قبل كل شيء هي أن يتخلّص الإنسان من قلق النفس واضطرابها ومن خشية عقاب الآلهة وعذاب « آلهادس » [33] ، وأن يدرك أنه يمكن الفوز بحياة ناعمة منذ حياة الدنيا [34] .

(32) راجع **الرسالة إلى فيثوقليس** .

(33) الهادس(Hadès) **هي** جهنّم عند **اليونانيين** .

(34) **الرسالة إلى إيدوميني** (أنظر الصفحة [illegible] من كتابنا هذا) .

الفصل الثالث

العلم القانوني
أو الأسس المنطقية للأخلاق

لئن توقفت سعادة المرء في رأي أبيقور على شرطين أساسيين هما وقاية الجسم من الألم وتخليص النفس من القلق والإضطراب ، فإن تحقيق هذين الشرطين يبقى رهين القضاء نهائيا على كل مصادر الخوف، ولا سيما على الخوف من الموت ومن الآلهة.

ولقد تأكد لنا ممّا سبق أن تأسيس علم فيزيائي يميط اللثام عن ألغاز الكون ويكشف عن حقيقة الخوارق المزعومة قد غدا أمرا ضروريا بالنسبة إلى فيلسوف الحديقة لكي يقيم أخلاقا خالصة من الخوف والوجل . ولكن هل من معرفة لظواهر الطبيعة بدون نظرية في المعرفة وهل من فيزياء مادية بدون منطق حسّوي ؟

توجد إذن علاقة وثيقة ليس بين المنطق والفيزياء الأبيقوريين فحسب بل أيضا بين المنطق والأخلاق ، إذ لا بدّ من تحديد معايير الحقيقة وشروط المعرفة الصحيحة

لكي نتمكن ، بتطبيقها في دراسة الظواهر ، من معرفة الحدّ الذي لا ينبغي تجاوزه والقياس الذي لا بدّ من إعتماده حتى نضمن لأنفسنا الحياة السعيدة وحتى ننعم بالأتراكسيا المنشودة .

وتجدر الإشارة بادىء ذي بدء إلى أن علم القانون (أو المنطق) الأبيقوري يختلف تماما عن المنطق الأرسطي وعن المنطق الرواقي . فنحن لا نجد مثلا في منطق أبيقور نظرية في المفهوم والتصوّر أو نظرية في الخطاب والإستدلال على غرار ما نجده عند أرسطو . إذ المنطق الأبيقوري لا يطمح إلى أكثر من تحقيق مقاربة للواقع تسمح للإنسان بالتصرّف إزاء الأشياء بخبرة ودراية . وعليه فإن أبيقور لا يعبأ بالمفاهيم والتصوّرات . وهو لا يحتاج إليها إلا بقدر حاجته إلى التعبير عمّا هو موجود . ممّا دفع بشيشرون إلى مؤاخذته قائلا : « إنه قد ألغى الحدود وهو لا يعلّم شيئا عن التقسيم والتوزيع . كما أنه لا يقول شيئا عن الكيفية التي يقود بها الإستدلال إلى النتائج ولا يبيّن كيف يمكن فضح السفسطة وإزالة الإبهام »[1] .

ومن جهة أخرى لا علاقة للمنطق الأبيقوري بمنطق الرواقيين الذي يدرس علاقات اللزوم الزمانية ليبيّن كيف تترابط الأحداث وفقا لعناية إلاهية يرفضها أبيقور رفضا مبدئيا .

وبينما كانت جماهير غفيرة تقصد مدرسة الرواق لتشهد مجادلات « زينون » وتلامذته كان أبيقور يتنافس بكل بساطة مع أصدقائه في خَلوة من خلوات حديقته . « نابذا الجدل كشيء غير نافع »[2] . وإذا أجاز البعض لأنفسهم اتهام أبيقور بجهل المنطق جهلا فادحا فلأنّهم لم يفهموا أن الشيء الهام حقا بالنسبة إلى هذا الفيلسوف ليس أن نعرف بل أن نكون سعداء ، وأن غايته المنشودة ليست أن يدرّبنا على التحذلق والتمحّك وإنما على ربط الصلة بالواقع على الدوام ، حتى لا تنتصر علينا الأوهام والمعتقدات الباطلة . وأفضل ما يربطنا بالواقع هو البداهة الحسّية التي يعتبرها أبيقور أوّل معيار للحقيقة ، قبل معياري التوقّع والإنفعال .

---

(1) شيشرون . **في الغايات** . الباب الأول . الفصل السابع . الفقرة 22 .
(2) ديوجان اللايرتي . كتابه المذكور . الباب العاشر .

ـ الإحســـاس :

يبدو أن أفلاطون لم ينجح في القضاء نهائيا على الإحساس (الذي يبقى في رأيه مشوبا بالذاتية والنسبية الحائلتين دون بلوغ المعرفة الصحيحة) ، إذ مافتىء أبيقور يحاول ردّ الإعتبار إلى الحسّ الذي لا يكذب أبدا والذي لت يمكنه تبعا لذلك أن يضيف شيئا إلى ما يدركه أو أن ينقص منه شيئا [3] .

وإذا كان ديوجان اللايرتي يرى بعض التعاطف بين أبيقور وفلاسفة المذهب الشكّي [4] فالواقع أن فيلسوفنا لا يتجاوز حدّ الإعجاب بالاتراكسيا البيرونية . وهو يرفض تعليق الحكم حول الظواهر ومدى صدقها . لأن الإحساس في نظره أكثر مصادر المعرفة بداهة . لدرجة أنه كان يقول . حسب رواية شيشرون . إنه « لو خدعه حسّ واحد مرة واحدة في حياته فهو لن يثق بأي حسّ من حواسه أبدا » [5] .

لا مجال إذن لأن يشكّ أبيقور في حواسّه التي تنقل له الواقع بكلّ صدق وأمانة . والتي لا يمكن أن تُعدّ مسؤولة عن الأخطاء والأوهام التي يقع فيها المرء غالبا . فبالنسبة إلى أبيقور «كل ما يُدرك هو حق وواقع ، إذ لا يوجد فرق بين القول إن شيئا ما حقيقي وبين القول إن هذا الشيء موجود (. . .) فالشيء الحقيقي هو اذن الشيء الموجود والشيء الخاطىء هو الشيء اللاموجود» [6] .

وعليه فالحقيقة ليست في الأبيقورية توافقا منطقيا بين قضيتين متناسبتين . ولا تطابقا بين العقل والأشياء(Adaequatio Rei et Intellectus) . بل الحقيقة هي الواقع . والإحساس هو ما يسمح بتجلّي هذا الواقع وبحضوره . ويتولّد الإحساس عن تماسّ حضورين إثنين هما الحاسّ والمحسوس . سواء تعلق الأمر بالإحساسات اللمسية والذوقية أو بالإحساسات البصرية والشمية والسمعية .

وتجدر الإشارة هنا إلى نظرية الأشباه التي تُفسّر نظرية الإحساس ـ التّماس عند

---

(3) راجع الرسالة إلى هيرودوت . الفقرتان 37 ـ 38 والفقرة 50 راجع أيضا **لوكراس . في الطبيعة** . الباب الرابع . من البيت 462 إلى البيت 521 .

(4) ديوجان اللايرتي . المصدر المذكور . الباب العاشر .

(5) شيشرون . تذكره **جنفياف روديس ليويس** . المصدر المذكور . الملحوظة 1 بأسفل الصفحة 92 .

(6) سكتوس أمبيريكوس . يذكره **جان بران** . المصدر المذكور . ص 32 .

أبيقور [7] . ويمكن تلخيص أطروحة هذا الأخير القائلة بأنه تصدر باستمرار عن كل الأجسام ذرات دقيقة للغاية تكون في شكل قشور رقيقة هي بمثابة « الأشباه »(Simulacres) ؛ وهذه الأشباه هي المولّدة للإحساس عند إلتقائها بالأعضاء الحاسة [8] . ونفهم ، إنطلاقا من هذا الإعتبار ، أن الإحساس يتمّ دائما عن طريق التّماس ، أيّا كان الحسّ المعني ، وأنه لا يمكن للإحساس أن يخطىء أبدا . إذ أنه يقوم على إدراك مباشر للواقع كما يظهر ويتجلّى .

فمن أين إذن يتسرّب الخطأ إلى معرفتنا إن كان الإحساس لا يخطىء أبدا وكيف السبيل إلى تفسير الأخطاء الضرورية التي تعزى في العادة إلى الحواس ، مثل رؤية البرج المربّع مستديرا عن بُعد أو رؤية العصا المستقيمة منكسرة في الماء ؟

يبيّن « لوكراس » في الباب الرابع من كتابة « في الطبيعة » ، بعد حديثه عن الأشباه . أن عملية الإحساس تقوم على معطيات ثلاثة :

1) الكيفيات والخاصيات العالقة بالأشياء المحسوسة .
2) الوسط الذي تنتقل فيه صور هذه الأشياء والذي يشوّه أحيانا هذه الصور .
3) حواسّنا المدركة لصور الأشياء .

ويستعرض لوكراس أمثلة عديدة ومتنوّعة تدين ظاهريا الحواس : البرج المربع الذي يبدو مستديرا عن بعد (ب . 353 ـ 354) ، الأجرام السماوية التي تبدو ثابتة (ب . 391 ـ 396) ثم تبدو متحركة عند تنقّل السحب على إثر هبوب الريح (ب . 443 ـ 446) . السفينة التي تبدو ثابتة في حين تتحرك الهضاب والسهول (ب . 389) ، المجذاف الذي يظهر منكسرا في الماء (ب . 436 ـ 442) ، الرؤى والكلمات والحركات التي ندركها أثناء النوم ، إلخ .

بيد أن لوكراس يبقى متمسّكا برأي أبيقور القائل إن الحواس لا تخطىء أبدا

---

(7) يقول سيرل بلي في هذا المضمار : « All sensation(...) in its physical analysis, is an atomic movement due to the touch resulting from the contact of material bodies. Hence the simplest from of sensation is the feeling of contact which we may experience in any portion of our body, when an external body impinges upon it, and to such contact all sensation must ultimately be reduced»
(**Cyril Bailey**, « The Greek atomists and Epicurus, Oxford, 1928, cité par J. Brun, o.c. p 35)

(8) راجع الرسالة إلى هيرودوت . الفقرة 46 .

وهي أصدق ما نثق به ؛ بل إن الشك في الحواس عبث إذ كيف سنشكّ فيها وكيف سندحضها ؟ إن كان ذلك بالعقل فالأمر غير ممكن لأن الإحساس سابق على العقل والعقل تابع له ، وإن كان ذلك بالحواس نفسها باعتبار أن حسّاً ما قادر على تصحيح حسّ آخر فالأمر أيضا ممتنع لأن « إحساسا مماثلا لا يستطيع دحض إحساسٍ مماثل إذ لكليهما نفس القوة ، كما أن إحساسا مختلفا لا يستطيع دحض إحساس آخر إذ أنهما لا ينطبقان على نفس الأشياء » [9] .

وبناء على ذلك يكون الإحساس قائما على بداهة لا يمكن رفضها بأي وجه من الوجوه وإن ما نسمعه الآن لا يبطل ما سمعناه من قبل ، وما نسمعه لا يبطل ما نراه ، أو ما نراه لا يبطل ما نسمعه إلخ . فكلّ الإحساسات صادقة في حدّ ذاتها ، وبما أن العقل تابع لها فهو لا يستطيع إبطال ما ساهم في تكوّنه وإلا هدم قواعده الأساسية وشروط إمكانه . ويقول لوكراس في هذا الشأن : « أي شهادة تستحقّ ثقتنا أكثر من شهادة الحواسّ ؟ إذ لو كانت الحواس تخدعنا هل العقل سيشهد ضدّها وهو الصادر عنها ؟ ثم لو فرضنا أنها خادعة فإن العقل سيصبح كاذبا بدوره . وهل للسّمع أن يصحّح البصر ؟ أو اللمسُ السّمعَ ؟ وهل يمكن للذّوق أن يكذّب اللّمس ؟ أم أن الشم هو الذي سيخزي الحواس الأخرى ؟ أم هما العينان ؟ لا أحد منها في إعتقادي إذ لكل واحد قدرات محدودة ووظائف خاصة .. ويترتب عن ذلك أن الحواس غير قادرة على مراقبة بعضها البعض إذ نحن نمنحها دوما نفس الثقة . وعلى ذلك فإن إدراكاتها هي في كلّ لحظة صادقة » [10] .

ولكننا لم نفهم بعدُ إلى أي شيء يُعزى الخطأ . فالأبيقورية قد حاولت تجاوز كل من الموقف العقلاني والموقف الشكّي اللذين ينطلقان من تناقض الإحساسات ، الأول ليرفض أن يكون الإحساس مبدأ للعلم ، والثاني ليقرّ بأن المعرفة مستحيلة [11] ؛ إلا أن الخطأ باق ولا يمكن ردّه بسهولة .

الجواب يقدّمه أبيقور في رسالته إلى هيرودوت حيث يصرّح بأن مصدر الخطإ هو الظنّ الذي ينضاف إلى الإحساس ، و « بأن الحكم الكاذب والخطأ يكمنان دائما

---

(9) ديوجان اللايرتي ، نفس المصدر ، الباب العاشر ، الفقرة 32 .

(10) لوكراس ، **في الطبيعة** ، الباب الرابع ، من البيت 482 إلى البيت 499 .

(11) راجع لوكراس ، نفس الكتاب ونفس الباب ، من البيت 469 إلى البيت 479 .

وأبدا فيما يضيفه "الظن" . فرؤية البرج المربّع مستديرا هي على سبيل المثال رؤية صادقة بالنسبة لنا ، وأما الخطأ فهو في الإعتقاد بأن البرج مستدير حقّا . وعليه لا يكمن الخطأ في الإحساس وفي الصور الحسية التي تصل إلينا والتي تبقى في حدّ ذاتها صادقة وإنما في إعتقاد أن هذه الصور الحسية مطابقة للأشياء المحسوسة ومماثلة لها . أما ما يطرأ على الإحساسات من تشويه فهو راجع إلى الحالة التي تكون عليها الأشباه إثر عبورها للوسط الفاصل بين المدركات الحسية والذات المدركة ، أو إلى الحالة التي يكون عليها العضو المتقبل للإحساسات . فالأشباه التي تصدر عن البرج المربّع تصل إلى الذات المدركة عابرة فضاء معيّنا مصطدمة بالهواء وبجسيمات لا مرئية لا تعدّ ولا تحصى . وينقل لنا « سكتوس أمبيريكوس » هذه الفكرة في قوله : « يحق لنا القول إنه لما يبدو الشيء المحسوس صغيرا وبحجم معيّن فهو فعلا بهذا النحو ، لأن حافة الأشباه قد إنكسرت أثناء إنتقالها عبر الهواء . ولما يظهر لنا نفس الشيء من جديد عظيما وبشكل آخر فهو في هذه الحالة فعلا عظيم وله شكل آخر ، إذ أن صورته لم تصل إلينا في كلتا الحالتين بطريقة مماثلة »[12] .

ومن هذا المنظور تنتفي أخطاء الحس لأن كل الإحساسات صادقة ؛ فصورة المجذاف المنكسر في الماء صورة صادقة وصورة موجودة وجودا فيزيائيا يجعلها تنطبع كما هي عليه في العضو المبصر . ولما يخرج المجذاف من الماء ويبدو مستقيما لا تصحح هذه الصورة الجديدة الصورة الحسية الأولى التي لا تقلّ عنها صدقا وواقعية . أما في مثال العسل الذي يبدو حلوًا للإنسان الذي يكون في صحة جيدة ومرّا للمريض . فإن ذلك يعزى إلى حاسة الذوق المتأثرة بحالة المرض ، بحيث لا تتقبل هذه الحاسة الإحساسات الذوقية بطريقة سليمة .

كل هذه التعليلات لم تمنع « سيرل بيلي » من الإقرار بأن نظرية الأشباه قد قضت على الأبيقورية « وقطعت جذور النسق الأبيقوري »[13] ، إذ ـ كما يقول « أ . فيريو ريمون »(A. Virieux-Reymond) محللا بعض الصعوبات الناتجة عن هذه النظرية ـ « كيف يمكن لأبيقور أن يختار الإحساس معيارا للحقيقة بعد أن تبيّن

---

(12) سكتوس أمبيريكوس . **ضدّ الدغمائيين** . تذكره ج . روديس ليويس في كتابها المذكور . ص 97 .

(13) تذكره ج . روديس ليويس في كتابها المذكور . ص 95 ؛ يذكره أيضا جان بران ، المصدر المذكور . ص 37 .

لنا أن الأشباه ليست بالضرورة مطابقة لموضوعاتها ؟ » [14] بعبارة أخرى : كيف يمكن أن نثق بالأشباه والحال أنها كثيرا ما تكون غير مطابقة لموضوعاتها ؟

في إعتقادنا أن الشيء الهام بالنسبة إلى أبيقور ليس معرفة الشيء المدرك في حدّ ذاته بقدر ما هو معرفة هذا الشيء في علاقته بوجودنا ، ومهما اختلفت الإحساسات المتعلقة بنفس الشيء فإن كل إحساس هو إحساس لحظي ، وهذا الإحساس هو الذي ينبغي أن يحدّد شعورنا وحياتنا . ويقول « بلوتارك » في هذا الصدد : « نعلم عادة أن نفس ماء الحمام يبدو لبعضهم محرقا وللبعض الآخر باردا . ويجب إضافة ماء بارد للأوّلين وماء ساخن للآخرين ... وعليه إذا لم يكن أي إحساس أصدق من الآخر فإنه يترتب عن ذلك أن الماء في ذاته لا هو ساخن ولا هو بارد ... » [15] . ويعقّب جان بران على جملة بلوتارك قائلا : «لربما يكون جواب أبيقور أن الشيء الهام بالنسبة إليه هو أن يعرف هل أن هذا الماء الذي وجده باردا مزعج له أم لا وهل أنه في حاجة أم لا إلى التسخين ... » [16] .

إن العيش وفقا للطبيعة هو العيش الهادىء الذي يقتصر على الإحساسات الحاضرة التي تربطنا بالمحيط الذي نعيش فيه ، دونما محاولة التطلّع على ما تخفيه هذه الإحساسات حاضرا أو مستقبلا . لذلك ليس مثلا للموت معنى بالنسبة للأحياء ولا بالنسبة للأموات ، إذ هو لا يشكّل موضوع إحساس للأحياء مادامو أحياء كما أنّه لا يشكّل موضوع إحساس للأموات الذين لا يحسّون. وعليه إن الحكيم ، كما يقول سبينوزا ، لا يفكّر في شيء أقلّ من تفكيره في الموت ، وينبغي على من يرغب في السعادة أن يستبعد نهائيا هذه الفكرة وأن يكتفي بالإحساسات الحاضرة . أما عن تباين هذه الإحساسات وتضاربها أحيانا فإن الفيلسوف لا يكترث بذلك لأن المهم هو ألاّ نسلك سلوك من تطغى عليه عواطفه وتستعبده آراؤه لدرجة أنه يصبح يأمل من الإحساسات الحاضرة أو يخشى منها شيئا آخر غير ما تقدّمه له وقت حضورها .

ومن هذا المنطلق نفهم أن نظرية الإحساس الأبيقورية ترمي إلى حصر الوجود الإنساني في حدود الحاضر بما يتضمّنه من إحساسات بديهية ، دون تفكير في خفايا

---

(14) تذكره ج. روديس ليويس . نفس مرجع الملحوظة الرابعة بأسفل الصفحة 95 .
(15) يذكره جان بران ، نفس المرجع ، ص 41 .
(16) جان بران ، نفس المرجع ، ص 41 .

الأشياء وفي الغيبيات المريبة التي تلهيه عمّا تقدمه له اللحظة الحاضرة من متع وملذات . ونحن نشاطر « جان فالو »(Jean Fallot) رأيه لما يقول : « إذا كانت الأبيقورية لا تتجاوز أبدا الإحساس وإذا كانت لا تقدم لنا أي معيار معرفي مستقل تمام الإستقلال عنه ، فهي لا تقف البتة عند الإحساس وإنما تعتبره على الفور ببعديه الأخلاقي والروحي قدر إعتبارها لبعده الفيزيولوجي »[17] .

ـ التوقّـــع :

لو بقي المرء على مستوى الإحساسات الآنية للظواهر المتبدّلة لما استقرّ على رأي واحد ولما استطاع التمييز بين الحلم واليقظة ولا الفصل بين الصواب والخطإ . غير أن الإحساسات المتكرّرة تسمح باستخراج صور حسّية عامة أو نماذج حسّية من سيلان الإنطباعات العابرة الخاطفة ؛ يُشار إليها بنفس اللفظ ولها نفس المعنى . تلك هي العملية التي يسمّيها أبيقور « التوقّع » ، وهو ثاني معايير الحقيقة .

ولقد ترجم شيشرون الكلمة اليونانية (Prolepsis) (التي تعطي بالفرنسية(Prolepse)) بكلمة(Anticipatio) (توقّع) وبكلمة(Praenotio) (فكرة سابقة) . أما الكلمة الفرنسية(Concept) (مفهوم ، تصوّر) فهي لا تؤدي المعنى لأن فلسفة أبيقور لا ترتاح إلى مثل هذا المصطلح العقلاني ؛ وقبل أن نبيّن لماذا ، لنذكّر أوّلا بما كتبه ديوجان اللايرتي عن التوقع في الباب العاشر من كتابه حول « حياة مشاهير الفلاسفة ، مذاهبهم وحكمهم » ، حيث يقول :« إنهم يتحدّثون عن التوقع بما هو إدراك أو ظنّ سوي أو تفكير ، أو فكرة عامة موجودة فينا ، أي بما هو تذكّر لما تردّد علينا ، مثل قولنا « هذا إنسان » ، إذ في نفس اللحظة التي ننطق فيها بكلمة « إنسان » تُحدث فينا هذه الكلمة صورة لإحساسات سبق أن أدركناها . وعليه يتجلّى معنى كل لفظ بصفة مباشرة وبديهية ، ناهيك وأنه لا يمكننا البحث فيما نبحثه لو لم تكن لدينا معرفة سابقة به . فنحن نقول مثلا : هل أن ما يوجـد هناك فرس أم بقرة ؟ وفي هذه الحالة ينبغي أن نعرف مسبقا صورة الفرس وصورة البقرة وإلاّ لما أمكننا تسميتّها . وهكذا فإن التوقعات واضحة وبديهية بداهة مباشرة » .

---

(17) جان فالو ، **اللذة والموت في فلسفة أبيقور** ، الصفحة 19 من الطبعة الفرنسية ، نشرة « جوليار »(éd. Julliard) ، 1951 .

وبعبارة أخرى يطلق لفظ التوقع على إنتقال الذهن من إدراك الجزئي ومن إدراك المعنى الخاص إدراكا حسيًا متكرّرا في الماضي إلى إدراك المعنى العام والكلّي إدراكا مباشرا وبديهيا في الحاضر.

وقد يخطر ببالنا هنا أن التوقع عملية عقلية صرفة ، غير أنه في الحقيقة لا يتأصّل في العقل وإنما في الإحساس . فالتوقع لا يعدو أن يكون فكرة حسّية نستذكرها في حالة غياب موضوعها ، وبعبارة أخرى إنه تذكّر شيء خارجي ظهر لحواسّنا وانطبع فيها مرّات عديدة . وكما رأينا في المثال الذي ساقه ديوجان اللاّيرتي لا يمكن أن نقرّ هل أن ما نراه من بعد هو حصان أم بقرة إن لم تكن لدينا فكرة هذين الكائنين وإن لم تحصل لدينا هذه الفكرة عن طريق التوقعات التي تقوم على إدراكات حسّية متكررة في الماضي .

ويبدو أن شيشرون قد أخطأ لما اعتبر التوقع معنى سابقا وفكرة فطرية ولما عدّه تمثّلا عقليًا للأشياء سابقا على التجربة الحسّية . أما الدليل الذي يسوقه شيشرون فهو متعلق بمعرفتنا بالآلهة التي يعتبرها « أفكارا سابقة » موجودة فينا بالفطرة ؛ بمعنى أن إثبات وجود الآلهة يُفسّر بكون « الطبيعة نفسها قد طبعت في جميع العقول فكرة الآلهة ... وذاك ما يسمّيه أبيقور(Prolepsis) ، أي فكرة سابقة حول موضوع ما ؛ ولولاها لما استطعنا فهم أي شيء ، ولا البحث ولا النقاش » . وعلى ذلك فإنه « من الضروري أن تكون لدينا فكرة عن وجود الآلهة ، لا سيا وأنها فكرة موضوعة فينا ، بل هي فطرية ... » [18] .

ولقد استند « دي ويت »(De Witt) [19] على هذه الأطروحة الشيشرونية في تأويله الفطراني للتوقع ، كما قال بأدلة أخرى إستقاها من مثال غرائز الحيوانات الذي يذكره لوكراس في قصيدته [20] .

بيد أن مثل هذا التأويل الذي يجوّز وجود أفكار في عقل الإنسان سابقة على التجربة يغفل النزعة التجريبية والبعد المادي للفلسفة الأبيقورية . وفعلا إن أبيقور

---

(18) شيشرون ، تذكره ج. رودبس ليويس ، المرجع المذكور ، ص 102 ـ 103 .
(19) يذكره جان بران ، المرجع المذكور ، ص 43 .
(20) راجع لوكراس ، **في الطبيعة** ، الباب الخامس ، من البيت 1028 إلى البيت 1040

يؤكد أكثر من مرة أن أفكارنا متولّدة عن الحواس ، وأن المصدر الأول والوحيد للمعرفة هو الإحساس . وعلاوة على ذلك أنّى للعقل أن تكون توقّعاته فطرية والمعلوم أن العقل نفسه تابع للحواس ومدين لها بوجوده وبمعارفه .

بقي الآن ألاّ نخلط ، كما فعل « شتاينهارت »(Steinhart) [21] بين التوقع والتذكّر وألا نجعل من التوقع صورة ناتجة عن إدراك جزئي بقي عالقا بذهننا ويمكننا إستذكاره حسب إرادتنا ، ناهيك وأن ديوجان اللايرتي قد أكد لنا أن « البرولابسيس »(Prolepsis) هي فكرة عامة ولم يقل لنا بأنها فكرة جزئية .

صفوة القول أن الإحساس الذي يتكرّر عدة مرات يجعل صورة الشيء منطبعة فينا بكل وضوح وبداهة ، مما يسمح لنا عند الإحساس بشيء حاضر بإدراكه إدراكا مباشرا وبالإشارة إليه وتسميته .

إلا أن الإحساسات المتكررة في السابق لا تكون مطابقة لبعضها مطابقة كلية حتى لو كانت متعلقة بنفس الموضوع ، لذلك فإنها تتشذب من لواحقها وأعراضها لتكوّن وحدة الصورة واستمراريتها[22] ولكي يتميز الإسم الذي يُشار به إلى الشيء المحسوس بنسبة من الثبات ومن العموم . وعلى ذلك يشترط الإدراك التماسك ويشترط القول الصحيح والحكم الصادق أن تخضع الطبيعة لقوانين ثابتة وأن تتشكل الموجودات وفقا لنماذج عامة يسهل إدراكها والتعرّف عليها .

يقوم التوقع إذن على نوع من « الاحساس المطّرد » ، على حدّ تعبير « رافسيون » الذي يقول : « لا يعدو ان يكون « توقّع » أبيقور الأثر الذي يتركه اللاحساس المتكرر عدة مرات . إنه صورة Image ونسخة مطابقة ، لذلك فهو يمتاز بنفس البداهة المباشرة وبنفس اليقين المعصوم من الخطإ اللذين للاحساس » [23]

نفهم إنطلاقا من هذه الإعتبارات كيف تنحلّ اعتراضات الشكّيين القائمة على الطابع المتغيّر للإحساسات . وفعلا ، لما كان تكرار الإحساس يتحقق بإصدار الشيء المحسوس لمجموعة من الأشباه ، فإن العناصر المتماثلة والمتشابهة بين هذه

---

(21) يذكره جان بران ، المرجع المذكور ، ص 43 .

(22) **الرسالة إلى هيرودوت** ، الفقرة 50 .

(23) تذكره ج . روديس ليويس ، المرجع المذكور ، ص 105 ، الملحوظة 11 بأسفل الصفحة .

الأشباه تتنضّد وتلتحم ببعضها لتولّد صورة نوعية ومعنى مشتركا عند كل الذين يعيشون نفس الخبرة الحسّية . وبهذه الطريقة تفقد الإحساسات المتغيّرة ووجهات النظر المتباينة قيمتها المعرفية ، مثلما هو الشأن بالنسبة للعسل الذي يبدو لأغلب الناس حلوا فيغلب الإقرار بطعمه الحلو . أما إذا أجمع بعض المحمومين على أنه مرّ فإن هذا الإحساس ليس خاطئا (بعلّة أن عدد المحمومين هو دائما أقلّ من عدد الذين في صحة جيدة) ، بل نحن في هذه الحالة إزاء موضوعية مزدوجة . أي أمام إحساسين صادقين تتمثل موضوعية أوّلها في الاتّحاد بين جسم خارجي وبين حاسة ذوق عادية . وثانيهما في الاتّحاد بين نفس الجسم الخارجي وبين حاسة في غير حالتها الطبيعية .

لا غرو إذن أن يكون إثبات التوقع المتولّد عن الإحساس بالإحساس نفسه . وإلا لم نتجاوز مستوى الإفتراض والظن . وبما أن التوقع يقوم على إحساسات متكررة في السابق ويتجاوز التجربة الحاضرة بالتسرّع في الحكم على الموضوع المدرك ، فهو يبقى مشروطا بالإثبات والمصادقة(confirmation) أو بالتكذيب والإبطال(infirmation) المترتبين عن آخر الإحساسات الحاضرة . وعلى حد تعبير « سكستون أمبيريقوس » « إن الإثبات هو الإدراك بكل بداهة أن الموضوع المفترض هو حقا على نحو ما وقع إفتراضه ؛ فمثلا لما أقول إن أفلاطون هو القادم نحوي من بعيد ، فإني أفترض وهو على مسافة بعيدة أنه أفلاطون ؛ ولما يقترب مني أصبح على يقين أنه أفلاطون ؛ وعندما لا يفصل بيننا شيء يصبح إثبات هويته بالبداهة نفسها »[24] .

بيد أن أبيقور يضيف إلى معنيي الإثبات والتكذيب معنى ثالثا هو اللاتكذيب(non-infirmation) . واللاتكذيب هو ما يسمح بربط فرضية حول موضوع لامرئي بقضية بديهية ، كقولنا مثلا مع أبيقور إن الخلاء ـ وهو شيء لا مرئي ـ موجود ، بدليل أن الحركة ـ وهي شيء بديهي وظاهر للعيان ـ موجودة . وفعلا لو لم يكن الخلاء لما كانت الحركة ، إذ أن الجسم المتحرّك لن يجد فضاء يتحرّك فيه لو كان ما في الكون إلاّ الملاء . وعليه إن بداهة الحركة لا تكذّب ولا تبطل الخلاء اللامرئي المفترض . بمعنى أن وجود الحركة لا يجعلنا ندرك الخلاء إدراكا يقوم على

---

(24) سكتوس أمبيريكوس . **ضدّ الرياضيين** . يذكره جان بران . المصدر المذكور . ص 44 .

بداهة الحس ، ولكن الحركة تفترض الخلاء ولا تبطله ، إذ بدونه لا يمكنها أن تكون .

الإثبات واللاّتكذيب هما إذن معيارا الحقيقة ، واللاّإثبات والتكذيب هما معيارا الخطإ . وسيكون لنا رجوع إلى هذه المعايير في مراحل لاحقة من بحثنا .

ـ الإنفعـــال :

تمثل الإنفعالات المعيار الثالث للحقيقة والمصدر الثالث للمعرفة ، وهي تنحصر في انفعالين رئيسيين هما اللذة والألم اللذين يقوداننا في حكمنا على الأشياء وفي التمييز بين ما ينبغي إتباعه وما ينبغي تجنّبه . ولقد أشار ديوجان اللايرتي إلى هذه القضية في نهاية عرضه المقتضب لمبادىء علم القانون الأبيقوري فقال : « يردّ الأبيقوريون الإنفعالات إلى إثنين : اللذة والألم ، ويخصّون بهما كل كائن حيّ . أما الإنفعال الأول فهو مطابق للطبيعة في حين أن الثاني غريب عنها . وبالإعتماد عليهما يمكن التمييز بين الأشياء التي يجدر إختيارها والأشياء التي ينبغي تجنّبها »[25] .

ولما كانت الإنفعالات تتولّد عن الإحساسات ، شأنها في ذلك شأن التوقعات ، فهي معيار للحقيقة لا يقلّ قيمة عن المعيارين السابقين . فكل إحساس هو مناسبة للشعور باللذة أو الألم ، وهذا الشعور يرشدنا إلى ما ينبغي البحث عنه وما ينبغي تجنّبه . إنطلاقا من إختيار يقوم على حكم نريده أقرب ما يكون من الواقع ومن الحقيقة . وعلى ذلك فإن إنفعالات اللذة والألم ـ من جهة كونها قاعدة هذا الحكم الذي يوجّه اختياراتنا ويحدّدها ـ تندرج ضمن العلم القانوني تماما كالإحساسات والتوقعات .

فاللذة والألم هما إذن من جهة أولى إمتداد للاحساس ، إذ أنهما يتولّدان بمناسبة الإحساس وعنه ، كما أنهما من جهة أخرى معيار الحكم وقاعدته التي تسمح بالإختيار بين ما يجب أن نرغب فيه وما يجب تركه . وكما يعبّر عن ذلك « دي ويت » بطرافة : « إن الملذات والآلام هي إشارات الطبيعة بالمرور والوقوف على كل مستويات الوجود »[26] .

---

(25) ديوجان اللايرتي . المصدر المذكور . الباب العاشر .

(26) يذكره جان بران . المصدر المذكور . ص 45 .

الحاصل في نهاية الأمر أن لانفعالات اللذة والألم بعدا أخلاقيا أساسيا في المذهب الأبيقوري ، لا سيما وأنها الموجهة لاختياراتنا والمحدّدة لتصرفاتنا . فلا غرو أن تمتد الحسّويّة الأبيقورية إلى نزعة هيدونية تقوم على مبدإ اللذة وتجعل من المتعة قاعدة للسلوك . ولئن كانت اللذة هي حقّا عند أبيقور مبدأ الحياة السعيدة وغايتها ، كما أنها مبدأ طبيعي كلّي يسمح بتأسيس نزعة هيدونية على مذهبه الطبيعي ، فإن هيدونية فيلسوفنا تختلف عن هيدونية « أرستيب القوريناني »(Aristippe de Cyrène) كما سنوضّح ذلك في مرحلة لاحقة من هذا البحث ، خاصة وأن نظرية اللذة الأبيقورية لا تنفصل عن نظرية الرغبات ، بحيث يبقى مبدأ اللذة عند أبيقور دائما مشروطا بتحديد سابق لأنواع الرغبات وأصنافها وباختيار البعض منها دون الآخر .

ـ إدراكات الفكر المباشرة
(أو تمثلات الفكر الحدسية) :

يضيف أبيقور إلى معايير العلم القانوني الثلاثة (الإحساسات ، التوقعات ، الانفعالات) معيارا رابعا للحقيقة وهو الإدراكات المباشرة للفكر أو تمثلات الفكر الحدسية(Phantastikê epibolê tês dianoias) وفضلا عن كون الصيغة اليونانية لهذه القاعدة تجعل ترجمتها إلى لغة أخرى من الصعوبة بمكان [27] ، فإن الغموض الذي يشملها قَدْ آلَ بمؤرخي الفلسفة إلى تقديم تأويلات متباينة لها ، لا سيما وأن النصوص النادرة التي تذكرها لا تخلو من التشويه ومن الإبهام ، مما يجبرنا على الإكتفاء بفرضيات متفاوتة القوة .

أما المصدر الأول الذي يمكن الرجوع إليه فهو ديوجان اللايرتي الذي يكتب بعد عرضه لمعايير الحقيقة الثلاثة : « إن الأبيقوريين يضيفون إليها أيضا تمثلات الفكر الحدسية » . ويمكننا العثور على هذه العبارة في « الرسالة إلى هيرودوت » في الفقرات 38 ، 50 ، 51 و 62 ، كما أننا نجدها في الحكمة الأساسية الرابعة والعشرين . ولئن اختلف مؤرخو الفلسفة في ترجمة هذه العبارة وفي تحديد معناها بكل دقة ، فالأرجح أنها تشير إلى نوع من الإستدلال الذي ينطلق من الإحساسات ومن المزج

(27) لمزيد التدقيق يمكن الرجوع إلى كتاب **سيريل بيلي** ، المذكور أعلاه ، ص 258 إلى ص 274 . راجع أيضا الترجمات المختلفة للعبارة اليونانية ، تستعرضها ج . رودبس ليويس في كتابها حول **أبيقور ومدرسته** ، ص 110 ، الملحوظة 16 بأسفل الصفحة .

بين المعاني التي تقوم على هذه الإحساسات ، للوصول عن طريق اللاّ تكذيب(non-infirmation) إلى القول بوجود أشياء لا مرئية لا تقلّ يقينا عن الموجودات الحسّية . مثلا يمكن إنطلاقا من الحدس الحسّي للأجسام القابلة للتقسيم وللأجسام التي تسقط في الفضاء أن يحصل لدينا إدراك مباشر وتمثل حدسي للعالم الكلّي الذي تتحرك فيه ذرّات لا محدودة العدد ، دون أن يكذّب تمثّلنا هذا بأي طريقة من الطرق . بمعنى أن تمثل الفكر الحدسي ، على حدّ تحليل « إميل بريي »(E.Bréhier) ، « يجعلنا نتجاوز الحدس الحسّي البسيط لمعاينة مشهد الآلية الكونية للذرّات : وهي بداهة من جنس مخالف لبداهة الإحساس ، إلا أنها بداهة مباشرة مثلها ويصحبها شعور بالوضوح وبالإنبساط الروحي اللذين نشعر بهما في كل صفحة من صفحات مؤلف لوكراس »[28] .

تسمح إذن تمثلات الفكر الحدسية ، إنطلاقا من المعاينة الحسّية ومن التأمل الدقيق فيما تقدمه هذه المعاينة ، باستنباط حقائق لم تثبت بعد وحقائق غير مرئية . يقول أبيقور في الفقرة 38 من رسالته إلى هيرودوت : « ينبغي القيام بمعاينة كاملة **للإحساسات وللمعاني الحقيقية للفكر** أو لأي معيار آخر ، وأيضا للإنفعالات الطاغية ، حتى يتسنى إعطاء بعض البيانات **حول ما بقي معلّقا وحول اللاّ مرئي** »[29] .

ثم يستطرد أبيقور قائلا بأن فهم هذه النقطة بالذات يجعلنا مستعدّين لدراسة الأشياء اللا مرئية . ويجوز لنا أن نسوق مثالا آخر يوضّح طبيعة هذا المعيار الجديد ، وهو مثال الخلاء الذي يمكن إثباته إثباتا قطعيا رغم كونه لا مرئيا ، إنطلاقا من مشاهدة الحركة . فبداهة الحركة تسمح باستنباط وجود الخلاء ، لأنه لولا الخلاء لما وُجدت الحركة ولما انتقلت الأجسام من حيز إلى آخر . وعلى ذلك فإن وجود الحركة لا يكذّب وجود الخلاء المفترض .

بيد أن الفقرة 51 من بقية الرسالة إلى هيرودوت تبيّن أن تمثلات الفكر الحدسية غير كافية بمفردها لبلوغ الحقيقة ، لأنه « إذا لم تقع المصادقة على الإثبات الناتج عن

---

(28) أميل بريي ، **تاريخ الفلسفة** ، الطبعة الفرنسية ، باريس 1931 ، طبعة ألكان ، الجزء الأوّل ، ص 342 .

(29) التشديد منّي .

هذا النمط من التفكير أو إذا وقع تكذيبه ، فالخطأ حاصل ، وإذا وقعت المصادقة عليه أو لم يقع تكذيبه ، فالحقيقة حاصلة » .

يبدو إذن أن نسبة من الشك تبقى عالقة بهذا المعيار الأخير ، إذ أن عدم المصادقة يمكن أن يكون وقتيا ، كما أن عدم التكذيب لا يفيد الإثبات والمصادقة المباشرين . إلا أن هذا الشك يمكن التقليص منه ، شريطة أن تكون نقطة الإنطلاق هي دوما بداهة الإحساس ، بحيث يكون الظاهر المحسوس رمزا للوجود اللا مرئي وعلامة له . ولو أخذنا مرة أخرى مثال الحركة ، لاتضح لنا أن وجود الحركة لا يكذب وجود الخلاء اللا مرئي المفترض ، بل الحركة تشير إلى الخلاء وهي علامة على وجوده . ثم إن وجود الحركة ، فضلا عن كل ذلك ، يكذّب نفي الرّواقيين للخلاء ، بحيث يفضي نفيُ نفيِ الخلاء إلى إثباته .

بقي أن القول بعلامة المرئي على اللاّ مرئي يقوم في إعتقاد الرواقيين على علاقة دلالية لا يمكن تعميمها دوما والأخذ بها في كلّ الحالات حسب إعتقادهم . ناهيك وأن الأبيقوريين يكتفون عادة بتسجيل علاقات تماثل غامضة ومبهمة ويسحبون ما يشاهدونه في مجال المرئيات على ما يفترضونه في مجال اللا مرئيات . وعليه إن الحكم الشرطي الذي يقوم على فرضية ما يقتضي وجود علاقة منطقية بين المقدم (المفترض) والتالي (المستنتج) لكي يكون حكما ضروريا .

غير أن نبذ الأبيقوريين للضرورة المطلقة التي تؤسس المنطق الرواقي لم يمنعهم من استنباط ثوابت من التجارب والخبرات المتكرّرة ، مما يسمح لهم بوضع أحكام شرطية تقوم على فرضيات تنتفي بإنتفائها التوالي .

الحاصل إذن أن المعيار الأخير للمنطق الأبيقوري يقوم على يقين نسبي ومشروط ببعض الشروط ، إذ يقول أبيقور في الجزء الثاني من الحكمة الأساسية الرابعة والعشرين التي تبقى غامضة جدا : « أما إذا اعتبرت من جهة أخرى أن تصوراتك المفترضة تقوم على نفس درجة اليقين سواء أكانت تنتظر الإثبات أم هي في غير حاجة إلى الإثبات ، فإنك لن تتخلّص من الخطإ وسيمتنع بهذه الطريقة كلّ إستدلال وكلّ حكم متعلق بالحقّ وضدّه» . والمقصود بهذا الكلام أن اللاّ إثبات وعدم المصادقة على قضية من القضايا يفترضان إمكان نقيضها . بيد أن الوسط (بين

الإثبات واللاّ إثبات) ليس دائما ممتنعا إذ لا يجب أن نغضّ الطرف عن اللاّ تكذيب ، رغم أنه يقوم على عدّة اِفتراضات ممكنة وعلى تفسيرات متعدّدة يصعب الإختيار بينها ، ويبقى على العلم المتطوّر أن يلغي بعض هذه الإفتراضات والتفسيرات ليعوّضها بأخرى أو ليصل بنا تدريجيا إلى تفسير موحّد . ويكفي المرء أن يستبعد دوما الفرضيات والتفسيرات الخرافية للأشياء اللا مرئية حتى لا يتحوّل تردّده على مستوى التأمل والنظر إلى اِرتباك وإضطراب شديدين على مستوى الأخلاق والعمل .

الفصل الرابع

الطبيعيات الأبيقورية

إن الإعتقاد السائد هو أن الفيزياء الذرية مذهب قديم ولكنها إكتشاف حديث ، وهي بعد أن كانت فلسفة وشعرا قد أصبحت علما من جملة العلوم . وكما أن التاريخ عموما له قبتاريخ ، فإن تاريخ العلوم له أيضا قبتاريخه . وفي هذا الصدد يتحدث « ميشال سار »[1] عن شغف المذاهب الإيديولوجية والدّينية وغيرها بتعيين تواريخ دقيقة تفصل بين العصور فصلاً نهائيا لا يخلو من التعسّف ومن السقوط في العموميات ، كالفصل بين ما قبل المسيح وما بعده ، بين ما قبل تأسيس روما وما بعده ، بين ما قبل القطيعة القاليلية وما بعدها ، بين ما قبل الحالة الوضعية وما بعدها ، إلخ . ومن هذا المنظور تصبح الفيزياء الأبيقورية فيزياء قبتاريخية وفيزياء لا علمية تقوم على خليط من الميتافيزياء ومن الفلسفة السياسية ومن الأحلام والهواجس الفردية ، بل النتيجة التي وصل إليها بعضهم هي أنه لا توجد فيزياء ذرّية

---

(1) راجع كتابه **مولد الفيزياء في نص لوكراس** ، الصفحتان 9 و 10 .

في القديم ، وينبغي أن نقرأ كتاب « لوكراس » على أنه قصيدة شعرية جميلة وليس على أنه بحث فيزيائي . ولعل من أهمّ الأسباب الداعية إلى مثل هذه الإعتبارات تشبّث المعاصرين بنموذج ميكانيكا الجوامد الذي يجعل مقولات فيزياء أبيقور الرئيسية جملة من الخلوف والمفارقات ، في حين أن الأجدر ، في اعتقاد « ميشال سار » ، أن ندرج هذه المقولات في إطار ميكانيكا السوائل التي كانت نموذجا أساسيا للإبستمي اليونانية واللاتينية [2] .

ولن يغيب عنّا من جهة أخرى أن مفهوم الطبيعة قد شاهد تحوّلا هاما مع أبيقور ، إذ لم يعد تفسير المعطى الطبيعي في حاجة إلى وجود قوى غيبية وفائقة للطبيعة ، بحيث أصبحت المبادىء العامة للتفسير الفيزيائي تتلخص في نظر أبيقور في : ألاّ نبحث في أيّ شيء فائق للطبيعة أو متستّر خلفها وألاّ نلجأ في تفسيرنا لأصل الظواهر إلى غير ما تحدّده قوانين الطبيعة الثابتة وألاّ نضع أي حدٍّ للمعرفة الإنسانية .

ولئن كانت هذه المبادىء تبدو لنا عادية نظرا لكون العلم الحديث يتضمّنها بالضرورة ويتأسس عليها . فإن أبيقور هو الذي وضعها لأول مرة بطريقة محكمة وطبّقها تطبيقا لا استثناء فيه ، متحدّيا بذلك العقلية اليونانية السائدة والحكمة القديمة المنادية ببقاء المرء في حدوده وفي الوضع الذي هو عليه ، دونما محاولة تجاوز الحدود التي رسمتها الآلهة لوجوده ولقدرته على المعرفة . وكما يقول « بيار أوبنك »(P. Aubenque) في هذا الشأن ، « إن أبيقور هو برومثيوس الفلسفة الحقيّ ، إذ أنه ، باعتباره (مثل هيقل فيما بعد) أنه لا شيء يستطيع أن يتصدّى لشجاعة المعرفة ، قد قام بالخطيئة اليونانية الموصوفة ، خطيئة تجاوز الحدّ . ولولا ضعف الأخلاق اليونانية

---

(2) يقول « ميشال سار » : « يرجع كل الخلف الذي أثبته النقد وترجع القضية كلها الى أنه وقع دائما أعتبار السقوط الأوّلي للذرات في الإطار العام لميكانيكا الجوامد ، ناهيك وأن لحظة الإفتتاح القاليلية قد تشكلت داخل هذا المجال . فالميكانيكا بالنسبة إلينا هي أساسا ميكانيكا الجوامد(...) وليست ميكانيكا السوائل عدًا حالة خاصة لا يقع ذكرها في المؤلفات الكبرى ، كمؤلف لاقرانج(Lagrange) مثلا ، إلاّ في نهاية المطاف وبصفة هامشية . وعلينا الآن أن نقلب الأوضاع ، إذ مولد العلم الحديث ، بل مولده الثاني يقوم على أعمال توريتشلي(Torricelli) وبنديتي(Benedetti) وليونار(Léonard) وأعمال الأكادميا دل شيمنتو(Accademia del Cimento) (مولد الفيزياء في نص لوكراس ، ص 11)

وتطوّر نزعة الشك في الآلهة لما استطاع أبيقور وقاية نفسه من تهمة الزندقة التي لم ترحم « بروتاقوراس » ولا « أنقساقور » ولا « أرسطو » ، والتي كانت سببا في إعدام « سقراط » [3] .

ولنا في قصيدة « لوكراس » تمجيد وإجلال لا ينقطعان للفيلسوف اليوناني الذي كان أول من جرأ على تحدّي الآلهة ، « وعوض أن توقفه الخرافات حول الآلهة والصواعق وهدير السماء المنذر فإن ذلك قد زاد أكثر فأكثر في شجاعته وفي رغبته أن يخترق أبواب الطبيعة الضيقة الموصودة » [4] .

وفي نفس الوقت الذي يستبعد فيه أبيقور فكرة **الخلق الإلاهي** للطبيعة نجده يندّد **بالتصوّر المركزي للإنسان** ، لأننا « سنتيه بعيدا عن الحقيقة إذا ما تصوّرنا أن الشيء الذي قاد الآلهة في خلقها للعالم هو مصلحة البشر ... فالعالم لم تخلقه أبدا إرادة إلاهية من أجلنا ، لا سيّما وأنه حافل بالعيوب » [5] .

ويفضي رفض أبيقور لنظرية الخلق إلى التسليم بأنه لا شيء يولد من لا شيء ولا شيء يصير عدمًا [6] ، بحيث يتكوّن العالم في نظر هذا الفيلسوف من **أجسام** صغيرة للغاية وغير قابلة للقسمة وللإنحلال ، ومن **خلاء** ضروري لحركة هذه الأجسام التي باصطدامها ببعضها البعض وبتجمّعها تكوّن العالم المادي بمختلف أشكاله. ولما كانت هذه الأجسام الدقيقة للغاية لا يحصيها عدد فإن عالمنا لا يمكن أن يستوفيها بمفرده، كما لا يمكن أن تستوفيها عدّة عوالم، بل لابدّ من وجود عدد لا محدود من العوالم الشبيهة بعالمنا أو المختلفة عنه، نظرا لعدد الذرات اللامحدود[7] .

وقبل التطرق إلى الطبيعيات الأبيقورية بأوجهها المختلفة لا بد من رفع إلتباس خاص بالعلاقة بين طبيعيات أبيقور وطبيعيات « ديمقريطس » ، لا سيّما وأن الرأي

---

(3) P.Aubenque, «Les philosophies hellénistiques : stoïcisme, épicurisme, scepticisme» page 157 (in La philosophie , sous dir. F. Châtelet, tome 1, Paris, éd.Marabout, 1983)

(4) لوكراس ، **في طبيعة الأشياء** ، الباب الأول ، من البيت 62 إلى البيت 79 .

(5) نفس الكاتب والمرجع ، الباب الثاني ، من البيت 174 إلى البيت 181 . راجع أيضا نفس الباب ، من البيت 1090 إلى البيت 1104 ، وفي الباب الخامس البيت 156 وما يلحقه .

(6) الرسالة إلى هيرودوت ، **الفقرتان 38 ـ 39** .

(7) راجع الرسالة إلى هيرودوت ، **الفقرة 45** . نشير إلى أن القول بوجود عوالم أخرى غير عالمنا يستبعد ، كما هو جليّ ، كل تصوّر مركزي للإنسان .

السائد منذ قديم هو أن فيزياء فيلسوف الحديقة لا تعدو أن تكون نسخا لفيزياء الفيلسوف الأبديري . ولقد أكّد «كارل ماركس» ، في أطروحته حول التباين الموجود بين فلسفة الطبيعة عند «ديمقريطس» وعند أبيقور ، على الحكم المسبق القديم الذي يحطّ من قيمة الفيزياء الأبيقورية ولا يرى فيها إلاّ صورة مشوّهة لفيزياء «لوسيب» و «ديمقريطس» . فهذا «شيشرون» يقول مثلا : «ليس أبيقور في مجال الفيزياء ، حيث يظهر كل غروره ، إلا إنسانا جاهلا حقّ الجهل ؛ فمعظم ما يقوله يعود إلى «ديمقريطس» ، وهو كلما ابتعد عنه أو أراد تصحيحه شوّهه وحرّفه» . أما «بلوتارك» فهو ، بعد أن قارن بين أبيقور و «ديمقريطس» ، ثم بينه وبين «أمبدوقلس» و «برمنديس» وأفلاطون وسقراط والقورنائيين ، قد انتهى إلى الإدلاء بأنه «فيما يتعلق بكل الفلسفة اليونانية قد استحوذ أبيقور على الخطإ ولم يدرك الصواب» . ونجد تهمة إنتحال أبيقور لآراء غيره عند «سكتوس أمبيريكوس» وحتى عند «لايبنتز» في العصر الحديث ، إذ يقول هذا الفيلسوف : «إننا لا نعرف عن ذلك الإنسان العظيم (يقصد ديمقريطس) عدا ما اقتبسه عنه أبيقور الذي لم يكن قادرا دائما على تناول ما هو أفضل» .

مهما اختلفت الأحكام والآراء ، يبدو أن الفكرة الشائعة عند القدامى وعند المحدثين هي أن أبيقور قد اقتبس فيزياءه عن ديمقريطس . وبقطع النظر عما يمكن العثور عليه بين الفيلسوفين من فوارق دقيقة ومن إختلافات خفيّة لدرجة أنها لا تظهر إلا لمن يتفحّصها فحصًا مجهريا ، على حدّ عبارة «ماركس» [8] ، فإنه يحق لنا أن نتساءل عن الدافع الذي جعل أبيقور ، في بحثه عن سند مادّي لفلسفته الأخلاقية ، يؤثر اللجوء إلى المذهب الذرّي الديمقريطي عوضا عن المذاهب المادية القبسقراطية التي كانت متوفرة لديه والتي كان من الممكن توظيفها لخدمة أخلاقية هيدونية تستبعد الآلهة و «تهزأ من القدر» ؟ [9] .

يرى «مابييو» (Mabilleau) أن «ما قاد أبيقور إلى المذهب الذرّي هو منطق المذهب المادي نفسه . وكان يكفيه أن يعزم على الرمي بكل تعالٍ عرض الحائط وأن

---

(8) K.Marx, «Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure», in Oeuvres philosophiques, Trad. J.Molitor, Paris, éd. A Costes, tome 1, p.5

(9) راجع الرسالة إلى مينيسي ، الفقرة 133 .

لا يعترف للتطوّر الطبيعي بأي مبدإ عدا الطبيعة ذاتها كي يجد نفسه منقادا عَنوة نحو طريقة التركيبات الجزئية »[10] . ولما كان فيلسوفنا مُقرّا العزم على البقاء دوما في حدود مذهبه الطبيعي الصّارم فلقد كان لزامًا عليه أن ينتهي إلى القول « بتباين عناصر الوجود ، ذلك الوجود الحاصل عن طريق تجمّعات نسقية ، أي أن ينتهي إلى المذهب الذرّي بأتمّ معنى الكلمة »[11] .

لقد كان أبيقور ، رغم ردود فعله الفظّة حسب بعض المؤرّخين ورغم تكوينه العصامي حسب زعمه الخاص ، يمجّد ديمقريطس ويجلّه نظرا لكونه أوّل من أثبت المبادىء الأصلية للوجود الطبيعي . إلاّ أن هذا الفيلسوف لم يُفلح دائما في تفسيره لنشأة الكون ولتكوّن الأجسام ، فكان على أبيقور أن يعدّل رؤاه وتصوّراته الخاطئة وأن يَدخُل معه في نقاش حادّ سوف نشير إلى أبرز معالمه في بقية بحثنا .

نظريّـة الـذرّة :

يبيّن أرسطو في كتاب « ما بعد الطبيعة » أن المذهب الذرّي ينطلق في تفسيره للأشياء وتعليله للظواهر الطبيعية من الطبيعة ذاتها ، أي من الطبيعة بما هي كثرة وتعدّد وحركية دائمة ، ممّا يضع هذا المذهب في صدام مع مذهب الايليين القائل بوحدة الوجود وثباته . وبناء على ذلك تُعدّ آلية المذهب الذرّي ، في رأي أرسطو ، طريقة للخلاص من مفارقة الفلاسفة ألإيليين المصرّحين بأن الوجود واحد وثابت ، بحيث كانت تسمح الفرضية الأساسية للمذهب الذري بالقول بوجود التغيّر دون إخلال بمبدإ الهويّة ، مادام التغيّر لا يعدو أن يكون مجرد إنتقال متبادل لجسيمات غير قابلة للقسمة والإنحلال[12] .

فالوجود هو إذن عند الذرّيين كثرة وحركة وخلاء ، وتلك هي المصادرات الرئيسية لكل فيزياء آلية تقرّ :

---

(10) **مابيو** ، **تاريخ الفلسفة الذرية** ، ص 270 ـ 271 ، يذكره **هنري لانقران** ، المصدر المذكور ، ص 57 .
(11) **مابيو** ، نفس المرجع ، ص 273 .
(12) راجع أرسطو ، **في الكون والفساد** ، I ، 8 ، 325 أ 23 وما يتبع .

1) بوجود ذرّات مادية لها خصائص المادة الجوهرية .
2) بوجود قوّة محركة لهذه الذرات وصادرة عنها .
3) بوجود خلاء يسمح بالتنقّل والتجمّع والتركيب .

ويقول أبيقور عن الوجود الذرّي : « تنقسم الأجسام إلى أجسام مركّبة وأخرى تتكوّن منها الأجسام المركّبة . والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغيّر ، وهو ما ينبغي الإقرار به إذا ما أردنا ألاّ تستحيل الأشياء كلها إلى اللاّوجود ، وأن تبقى ، على العكس ، بعد إنحلال المركبات ، عناصر صلبة ذات طبيعة متماسكة ويتعذر إنحلالها بأيّ وجه من الوجوه . وعليه فإن العناصر اللاّمتجزئة هي جواهر الأجسام »[13] .

هذه العناصر التي يتحدث عنها أبيقور والتي تتكوّن منها كل الأشياء هي الذرّات ، وهي كما سبق القول أجسام غير قابلة للقسمة ، كما أنها جامدة صلبة ولا تتضمّن أيّ فراغ وأيّ فجوة . ثم إن هذه الذرات ثابتة لا تتغيّر ، إذ الأجسام المركّبة وحدها قابلة للتغيّر الحاصل عن تغيّر وضع أجزائها . أما خصائص الذرة فهي ثلاث في نظر أبيقور: الحجم والصورة والثقالة ، مع العلم أن الخاصية الأخيرة لم يذكرها ديمقريطس . وعلى نقيض هذا الأخير الذي يرى أن إختلاف حجم الذرات وتنوّع أشكالها إختلاف وتنوّع لا متناهيان، يرى أبيقور أن الذرات لا يختلف حجمها عن بعضها البعض بصفة لا محدودة، كما أن تنوّع أشكالها ليس لا محدودا . وإذا كان حجم الذرات الصغير للغاية يجعلها كلّها في رأي أبيقور لا مرئية ، فإنه توجد في إعتقـاد ديمقريطس ذرات كبيرة الحجم، بل إن حجم بعض الذرات يعادل حجم عالم بأسره. وفي هذا الصدد يقول أبيقور: «لا يجب أن نعتقد، إذا ما أردنا تجنّب الوقوع في تناقض مع ما تشهد به الظواهر، أن كل الأحجام ممكنة للذرات ؛ غير أنه لا بدّ من التسليم بتنوّع هذه الأحجام وتباينها.

فالاقرار بذلك هو ما يسمح بتفسير الانفعالات والاحساسات . وإذا ما أردنا الإقرار بتنوّع الخاصيات فليس من المفيد ان نفترض كل الأحجام الممكنة إذ ستوجد في هذه الحالة ذرّات مرئية ، وهو ما لم يحدث أبدا ولا نتصوّر أنّ حدوثه ممكن»[14]

---

(13) الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرتان 40 ـ 41 .
(14) الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرتان 55 ـ 56 .

ولقد أقام « لوكراس » ، في الجزء الثاني من كتابه « في طبيعة الأشياء » إستدلالا مفاده أن تنوّعا لا متناهيا في شكل الذرات يفترض بالضرورة إختلافا لا متناهيا في حجمها [15] . ويتأسس هذا الإستدلال على نظرية الأجزاء ، أي على القول بأن الذرات تتكوّن من أجزاء دقيقة جدا(Minimae partes) غير قابلة للقسمة ولو نظريا [16] . وبناء على ذلك تنتج الصور المختلفة للذرات عن التغيرات الحاصلة في وضع « أجزائها » ، بحيث لا يمكن لعدد محدود من الأجزاء أن ينتج إلا عددا محدودا من الأشكال والصور ، لذلك يقتضي الحصول على عدد لا محدود من الصور الذرية أن تتكوّن الذرات من عدد لا محدود من الأجزاء وبالتالي أن يكون حجم بعض الذرات لا متناهيا ، وهذا محال في نظر أبيقور . لا بدّ إذن ، لكي نتجنّب القول بلا محدودية حجم الذرات ، أن نقول بأن تنوّع أشكالها وصورها ليس تنوّعا لا محدودا وإنما تنوّع لا يُعدّ ولا يحصى فقط .

ولما كان « ديمقريطس » يعتقد في لا محدودية تنوّع صور الذرات فإنه يترتب عن ذلك أن تباين حجمها لا محدود في رأيه [17] . فالقول بتباين حجم الذرات وبتباين

---

(15) أنظر « **في طبيعة الأشياء** » ، الباب الثاني ، من البيت 478 إلى البيت 499 .

(16) راجع نفس المرجع ، الباب الأول ، من البيت 599 إلى البيت 634 ؛ راجع أيضا « **الرسالة إلى هيرودوت** » ، من الفقرة 56 إلى الفقرة 59 .

(17) يرفض **دنيس أوبريان**(Denis O'Brien) أن يكون حجم الذرات غير محدود في رأي ديمقريطس . وينقد بعض كبار مؤرّخي الفلسفة القديمة (« بيلي »(Bailey) ، **سمبرسكي**(Sambursky) ، **وكيرك** الذين انطلقوا من استدلال لوكراس الذي يرى أن تنوّعا لا محدودا في أشكال الذرات يقتضي تنوّعا لا محدودا في حجمها (راجع **في طبيعة الأشياء** ، الباب الثاني ، من البيت 478 إلى البيت 499) وأقرّوا على ذلك بأن حجم الذرات لا محدود في أعتقاد ديمقريطس مادام هذا الفيلسوف يقول ، على حدّ شهادة أرسطو (راجع **في الكون والفساد** ، I ، 314 أ 12 ـ 23 ، و I ، 8 ، 325 ب 27 ـ 28) بتنوّع أشكالها اللاّمحدود . ويقوم أستدلال لوكراس على نظرية « الأجزاء الصغيرة » التي لا تقبل القسمة والتي بأختلاف وضعها واتجاهها تُحدّد صور الذرات المختلفة ، إلا أن عدد هذه الصور يبقى محدودا ، نظرا لعدد هذه الأجزاء الصغيرة المحدود . ويعلّل **دنيس أو بريان** موقف المؤرخين الذين ينسبون ـ وفقا لهذا الاستدلال ـ القول بالتنوّع اللامحدود لحجم الذرات إلى ديمقريطس ، بأعتمادهم على جزء من شهادة أرسطو وتجاهلهم للجزء الآخر الذي ينسب إلى ديمقريطس القول بالتنوّع المحدود لحجم الذرات (راجع **في الكون والفساد** ، I ، 8 ، 325 أ 30 ، وراجع أيضا **في السماء** ، 295 ، 5 ـ 6) . ومن جهة أخرى إنّ نظرية **الأجزاء الصغيرة التي تقتضي** . في رأي هؤلاء المؤرخين ، الإقرار بوجود تنوّع محدود لشكل الذرات ولحجمها هي من أختراع أبيقور ولم يقل بها ديمقريطس ، وعليه إن استدلالاتهم تقوم على خطإ تاريخي جعلهم يرون في الفكر الديمقريطي تلازما بين التنوّع

شكلها قاسم مشترك بين ديمقريطس وأبيقور ، إلا أن الأول يرى أن هذا التباين لا متناه في حين يرى الثاني أنه متناه . ولئن اختلف الفيلسوفان في تحديد مدى تباين حجم الذرات وشكلها فإنهما يتفقان على المبدإ الذي يقتضي وجود التباين ، لأن الخاصيات التي تسمح بالتمييز بين الأجسام المركّبة وبوضع فواصل بين الأنواع والأجناس يتوقّف وجودها على التباين الموجود بين العناصر المكوّنة للأجسام المركّبة . وبعبارة أخرى لو كانت الذرات كلها متشابهة ومماثلة لبعضها البعض إلى حدّ التماهي لما وجد أي اختلاف بين التركيبات الحاصلة لها ولا أي تنوّع . وكما أن تعدّد الكلمات وتنوّعها ناتج عن التركيبات المختلفة للحروف، بحيث لو لم يكن هناك تباين بين الحروف لما كوّنت هذه الأخيرة التركيبات الكلامية المتنوّعة، فإن تعدّد الأجسام المركبة واختلافها عن بعضها ناتج أيضا عن تباين الذرات القائم على اختلاف أشكالها وأحجامها.

وليس من الضروري دائما ، لكي يوجد تباين بين خصائص المركبات ، أن تكون العناصر المركبة لها متباينة بدورها ، بمعنى أنه يمكن لمركبات متباينة أن تتألف

اللامحدود لشكل الذرات وبين تنوّع حجمها الذي ينبغي أن يكون أيضا لا محدودا . » وبإيجاز إذا ما رفضنا مفهوم **الأجزاء** لن نُلزَم بالتسليم بأن التباين المتزايد بين الأشكال يقتضي تزايدا تدريجيا في حجمها ولن نرغم على استنتاج أن تنوّعا لا محدودا للأشكال يفترض تباينا لا محدودا في الحجم . وأخيرا لن نضطرّ إلى استبعاد شهادة أرسطو حول «الذرّيين الأوّلين » . ويضيف **أو بريان قائلا** : « تنوّع لا محدود للأشكال وعدد محدود من الحجوم ، ذانك هما بالتدقيق الوجهان الخاصان بالنسق الذري الذي تقدمه شهادة أرسطو . وفي نظر الفيلسوف الستاجيري إن تنوّع الأشكال عند ديمقريطس تنوّع لا محدود وكثرة الأحجام كثرة محدودة . وبزول التناقض الحاصل عن اقتران هاتين الفكرتين بمجرّد دحضنا لضرورة وجود تضايف بين الأشكال والأحجام . وهذا بوسعنا القيام به إذا ما رفضنا الفرض المسبّق بوجود أجزاء من الذرات (...) إن **بيلي و سمبرسكي** قد تبنّيا بوضوح مبدأ التضايف بين الأشكال والأحجام كما أنهما قد افترضا مسبّقا على ما يبدو وجود أجزاء في الذرات فاستحال عليهما الأخذ بشهادة أرسطو وسحبا على الذريين نتيجة استدلال **لوكراس** ... » . وينهي **أو بريان** مقاله معتبرا أن ديمقريطس وأبيقور لم يختلفا فيما يتعلق بمسألة حجم الذرات إذ كلاهما يرى أن تنوّع حجم الذرات يبقى محدودا ، انطلاقا من تصورهما لتنوّع الأشكال الذي ليس تنوّعا لا محدودا في اعتقادهما وإنما تنوّع لا يمكن إدراكه على حدّ عبارة أبيقور (راجع الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرة 42) وتنوّع يتعذّر إحصاؤه في نظر ديمقريطس (حسب ما ينقله **سمبليسيوس**(Simplicius) عن شهادة لأرسطو في كتاب مفقود لهذا الأخير **حول ديمقريطس** .

راجع مقال « أوبريان » بعنوان **حجم الذرات وشكلها في نسق ديمقريطس وأبيقور**(In revue philosophique, 1982, n2)

من ذرات متماثلة غير أنها ملتحمة ببعضها البعض بطرق مختلفة . فلو قارنّا مثلا الذرات بحروف الهجاء لاتضح لنا أن مختلف طرق تركيبها راجع إما إلى اختلافها في الشكل ، كالإختلاف مثلا بين الحرفين(A) و (N) ، أو إلى اختلاف ترتيبها ووضعها ، كالإختلاف بين(NA) و (AN) ، أو إلى اختلاف اتجاهها ، كالإختلاف بين الحرفين(N) و (Z) اللذين لهما نفس الشكل الموجّه أفقيا أو عموديا .

وبناء على هذه الاعتبارات نفهم أن التباين الموجود بين صور الذرات نفسها مرجعه أن الأجزاء الدقيقة جدا التّي تتكون منها هذه الذرات هي أشبه ما يكون بنقط هندسية متّماثلة ومتجاورة ، إلا أنّها ذات أوضاع وإتجاهات مختلفة .

ويجوز لنا أن نطرح هنا مع بعض مؤرخي الفلسفة [18] الإشكالية الآتية : كيف يمكن للقول الأنطولوجي بالذرة أن يقتضي من جهة أولى أن تكون الذرة في منتهى البساطة وبدون أجزاء ، وأن لا يقع البتة من جهة أخرى تجاوز حدّ أدنى من الصّغر يصعب بعده التّمييز بين أجزاء الذرة التّي هي بمثابة القاعدة الحاملة للخصائص والصفات التّي تسمح بتكوّن الأجسام المركّبة والظواهر الطبيعية ؟

يتطلب حلّ هذه المعضلة الرجوع إلى فقرتين غامضتين من « الرسالة إلى هيرودوت » ، هما الفقرتان 56 و 57 حيث نرى أبيقور يستبعد قابلية القسمة اللامتناهية لأنّها « تنتزع من الأشياء متانتّها وتردّ الموجودات إلى اللاوجود من فرط تقطيعها إلى أجزاء » . وإذا بقي أبيقور مخلصا إلى مذهب « لوسيب » و « ديمقريطس » المثبت للا إنقسامية الذرة ـ بمعنى أن الذرة لا تنقسم إلى أجزاء قادرة على أن توجد مستقلة عن بعضها البعض ـ فإن فيلسوفنا يدخل بعض التعديل على المذهب الذري الأصلي. فإذا ما اعتبرنا مثلا، في بعض تجاربنا الحسية، أشياء أصغر فأصغر وقابلة لأن نقسّمها ببصرنا أكثر فأكثر (كأن نقسّم مثلا دائرة إلى قطع أصغر فأصغر)، فإننا سنصل في مرحلة من مراحل التقسيم إلى عدم التمكن من معاينة القسمة والأجزاء ، رغم علمنا بأن القسمة لا تزال ممكنة وأنه يمكن الحصول على أجزاء أصغر نكتفي بإدراكها بالفكر ولكن لا نستطيع التّمييز بينها تمييزا فعليًا

---

(18) CF. Alain Renaut, Epicure et le problème de l'être, In Les études pholosophiques 1975/ n 4. page 450

وواقعيا [19] . وعلى هذا النمط يمكن أن نتصوّر الذرة التي تتألف من « أجزاء » نستطيع عزل بعضها عن بعض فكريا والتمييز بينها تمييزا عقليا ، إلا أن عزلها عن الذرة نفسها يبقى أمرا مستحيلا [20] . إن وجود الأجزاء وجود نظري ولكنه وجود ضروري ، لأن للذرة حجما وإمتدادا وشكلا ، وبالتالي فإن التمييز بين أجزائها يبقى نظريا ممكنا ، كما أن التمييز بين أجزاء شكل من الأشكال الهندسية يبقى دائما ممكنا . وفي هذا السياق يقول « آلان رينو » : « فيزيائيا ليس للذرة أجزاء ، ولكن لها أجزاء بالمعنى الهندسي الذي لأجزاء شكل من الأشكال » [21] .

وبالإضافة إلى شكل الذرات وحجمها يقول أبيقور بثقالتها . ويبدو ، رغم تضارب آراء الشراح ، أن « لوسيب » و « ديمقريطس » لم يتحدّثا عن هذه الخاصية الثالثة . ونحن نجد في مؤلفات أرسطو آراء متضاربة حول مسألة إنتساب هذه الخاصية إلى الذرّيين الأوّلين أو إلى أبيقور . ففي كتابه « **في الكون والفساد** » [22] ينسب أرسطو إلى لوسيب وديمقريطس القول بثقالة الذرات في حين أنه ، عندما يتحدث عن ديمقريطس في الجزء الأول من كتابه « **في السماء** » ، يغفل الحديث عن الثقالة ولا يحسم المسألة . وفي الواقع إن أرسطو يتحدث في هذه المراجع عن ديمقريطس بصفة عرضية ، وينبغي أن نرجع إلى نصوص أخرى من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، كالفقرة التي تقول في الباب السابع منه : « لقد وضع ديمقريطس ثلاثة فوارق بين الذرات ، لأن الجسم أساسا ، كما كان يقول ، هو بالنظر إلى المادة نفس الجسم الواحد ، إلا أنه يتميّز بالصورة أو بالإتجاه أو بالوضع » . ومن الجلي أنه لا يوجد في هذه الفقرة ذكر للثقالة كخاصية من خاصيات ذرات ديمقريطس . وفي نفس السياق ونفس المرجع يكتب أرسطو في الباب الأول يقول : « يقول لوسيب ومعاصره ديمقريطس إن العناصر هما الملاء والخلاء ... وإنهما علة ما هو موجود . وكما أن الذين يضعون جوهرا أساسيا فريدا يستنبطون من تحوّلاته بقية الوجود مفترضين

---

(19) راجع **الرسالة إلى هيرودوت** ، الفقرة 58 .

(20) راجع الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرتان 58 ــ 59 .

(21) « Physiquement sans parties, l'atome possède donc des parties au sens géométrique des parties d'une figure » (Alain Renaut, ibid)

(22) « **في الكون والفساد** » ، (1) ، 8 .

الندرة والكثافة مبدأ للخاصيات ، فإن هذين الفيلسوفين قد قالا بأن التباين الموجود بين الذرات هو علة بقية الوجود ، لأن نمط الوجود الذي تتأسس عليه هذه الذرات لا يختلف إلا بإختلاف الصورة والإتجاه والوضع ... فهكذا مثلا تختلف(A) عن(N) من حيث الشكل ، و(AN) عن(NA) من حيث الوضع ، و(N) عن(Z) من حيث الإتجاه »[23] .

وانطلاقا من هذه الفقرة يستنتج كارل ماركس في رسالته حول ديمقريطس وأبيقور[24] أن ديمقريطس لا يعتبر خاصيات الذرات إلا بالنظر إلى نشوء الفوارق والإختلافات في عالم الظواهر ، وليس بالنظر إلى الذرة نفسها . ويترتب عن ذلك أن ديمقريطس لا يذكر الثقالة كخاصية جوهرية من خصائص الذرة لأن هذه الخاصية طبيعية فيها وبديهية ، مادام كل جسم مادي له درجة من الثقل . فالثقالة ليست إذن خاصية جوهرية للذرة ، رغم أنها خاصية تابعة بالضرورة لوجود الذرة . ويرى ديمقريطس أن الحجم نفسه ليس خاصية جوهرية بقدر ما هو خاصية عرضية للذرة ، وهذه الخاصية تحصل للذرة بحصول الصورة . وعلى حدّ قول ماركس في المرجع المذكور أعلاه ، « إن الحجم والصورة والثقالة ، إذا ما وقع التأليف بينها كما هو الحال عند أبيقور ، تكون بمثابة الفوارق الكامنة في الذرة نفسها . أما الصورة والإتجاه والوضع فهي فوارق خاصة بالذرة ولكن بالمقارنة مع شيء آخر . وفي حين لا نعثر عند ديمقريطس إلا على تحديدات مفترضة المطلوب منها تفسير عالم الظواهر ، نجد مع أبيقور ما يمكن استنباطه عن المبدإ ذاته » .

الحجم ، **الصورة** ، **الثقالة** : تلك هي إذن خاصيات الذرة عند أبيقور . وإذا كانت الخاصية الأولى عالقة بكل وجود مادي وبكل وجود متشكّل ، فالخاصية الثانية تسمح بوجود تباين بين الأشياء وبالفصل بين الأصناف والأنواع . أما الخاصية الثالثة، فهي أصل الحركة وأصل السقوط واصطدام الذرات ببعضها البعض وتجمّعها وتكتّلها. فالثقالة هي التي تفسّر ـ مع الإنحراف وقبله ـ حركة الذرة[25] . فمن طبيعة أي جسم أن يمارس ضغطا من أعلى إلى أسفل ، أي أن يتحرك وأن يدفع

---

(23) « ما بعد الطبيعة » ، (I) ، 4 .
(24) نفس المرجع المذكور أعلاه ، ص 40 ـ 41 .
(25) المرجع المذكور ، ص 41 .

ما يعترضه نحو الأسفل ، على خلاف الخلاء الذي لا حركة له ولا دفع لأنه بلا ثقالة . وكما يقول « آلان رينو » في الصفحة 448 من مقاله المذكور أعلاه : « إذا كانت الذرة فاعلة بثقلها فهي ثقيلة بحجمها ، وحجمها يتحدّد بشكلها : وهكذا يكون الشكل الخاصية الحاسمة والخاصية التّي تترتب عنها كل الخاصيات الأخرى (باستثناء الإنحراف) » .

ـ نظريـة الخـلاء :

يترتب عن ثقالة الذرات سقوطها سقوطا أزليا في الخلاء الشاسع الذي لولاه لما وُجدت حركة ولا اصطدام وتكتّل وتركيب حسب صور ونماذج متنوّعة . فالذرات والخلاء وحركة الذرات في الخلاء هي العناصر المولّدة للأشياء والمكوّنة لها . ولقد كتب لوكراس في هذا المضمار يقول : « لا تظن يا « مميوس » أن الفضاء مملوء مادة ، بل يوجد في العالم خلاء . وسوف تشعر أكثر من مرة بأهمية هذه الحقيقة التّي ستضع حدًا لشكوكك وتجنّبك الصعوبات . فالخلاء أو الفضاء لا يدرك باللمس ولا يمكن لأي شيء أن يتحرّك بدونه ، إذ لما كانت المقاومة إحدى خاصيات الأجسام فإن هذه الأجسام لن تكفّ عن التصدّي لبعضها البعض، بحيث تمتنع الحركة لأنه لن يستطيع أي جسم الشروع في الحركة. بَيْدَ أننا ندرك عددا لا يُحصى من الحركات المختلفة في الأرض والبحر والسماء، ولولا الخلاء لفقدت الأجسام حركيتها المتواصلة، بل لما نشأت هذه الأجسام قط لأن المادة المضغوط عليها من كل جانب ستضلّ في عطالة أزلية»[26] .

ليس من شك إذن في وجود الخلاء ، إذ أن وجود الحركة يقتضيه بالضرورة . ويمكننا التدليل على حقيقة الخلاء عن طريق اللاتكذيب ، إذ « يفترض أبيقور مثلا أن الخلاء موجود ، وهو أمر غير يقيني ، إلا أن ما يجعلنا نثق به هو الوجود البديهي للحركة ، ذلك لأنه لو لم يوجد خلاء ، لما وجدت الحركة أيضا ، باعتبار أن الجسم المتحرّك لن يجد فضاء يتحرّك فيه مادام كل الوجود ملاء وتراصّ ... »[27] .

---

(26) « لوكراس » . نفس المرجع . الباب الأول ، البيت 330 وما يلحقه .

(27) سكستوس أمبيريكوس «(Sextus empiricus) . يذكره سولوفين في الصفحة 149 من كتابه المذكور .

ثم إن التجربة نفسها أكبر شاهد على وجود الخلاء . فالإناء المملوء رمادا يتّسع لنفس المقدار من الماء الذي يتّسع له لما يكون فارغا ، وهذا دليل على وجود فراغ وفجوات بين ذرّات الرماد . كما أننا نلاحظ بعض الأجسام تتقلّص لما نضغط عليها بأيدينا ، وبعض الأجسام الحيّة تتغذّى وتستوعب أطعمة مختلفة وهذه كلها أدلّة على وجود خلاء لا يقلّ واقعية عن واقعية الذرات . وعلى هذا الأساس يقول أبيقور بنمطين من الوجود :

نمط الوجود الجسماني ، وهو يشمل الذرات والمركّبات .
نمط الوجود اللاجسماني ، وهو الخلاء .

فالوجود ليس إذن وجودا جسمانيا فحسب بل هو أيضا وجود لا جسماني ، ويعرّف أبيقور في الفقرة 66 من رسالته إلى هيرودوت الوجود اللاجسماني باعتباره وجودا طبيعيا **ووجودا بذاته** ، وباعتباره من جهة أخرى وجودا **غير قابل للفعل والإنفعال**، وعليه « لا يمكن تصوّر أيّ وجود لا جسماني باستثناء الخلاء . فالخلاء لا يفعل ولا ينفعل ، بل هو ما يسمح للأجسام بالتحرّك عبره »[28] .

ولئن كان الخلاء ، على حدّ عبارة « ميشال سار » ، « الحالة الصفر للمادة »[29] ، فهو مع ذلك موجود ولا يمكن ردّه إلى اللاوجود كما فعل الفلاسفة الإيليون . إن الوجود الجسماني (الذرات) والوجود اللاجسماني (الخلاء) واقعان متقابلان ولكنهما متضايفان ، لأن تعاضدهما ضروري لوجود هذا العالم ولأن بقاء هذا الأخير يقوم أساسا على توازنهما . فبدون الخلاء لا وجود للحركة ولا وجود أيضا لأجسام مختلفة ومتميّزة عن بعضها البعض. إن الخلاء ليس شرطا ضروريا من شروط حركة الأجسام وتنقّلها فحسب بل هو كذلك شرط فصلها عن بعضها البعض وشرط تميّزها وتفرّدها. فالخلاء هو الذي يسمح للمادة بأن تنقسم إلى أجسام متنوعة، لأنه لولا الخلاء لكان الوجود قطعة واحدة[30] .

---

(28) الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرة 67 ، ويستنتج أبيقور انطلاقا من هذا الإعتبار خطأ القول بلا جسمانية النفس لأنه « لو كانت النفس لا جسمانية لما أمكنها أن تفعل أو تنفعل » (الفقرة 67) .

(29) راجع الصفحة 78 من كتابه المذكور أعلاه .

(30) راجع الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرة 44 .

- نظريـة الحركـة :

توجد بالإضافة إلى أزلية الذرات وأزلية الخلاء أزلية ثالثة خاصة بالحركة . بيد أن المشكل الذي يطرح نفسه هنا هو مشكل المحرّك الأول : إذ ما هي العلّة الأولى للحركة الأزلية التي بمقتضاها تسقط الذرات سقوطا عموديا في الخلاء اللامحدود ؟ ولكن إذا كانت الحركة أزلية هل يمكن أن نتحدث عن وجود علّة لما هو أزلي ؟ أم أن الصّواب القول مع أرسطو بعدم وجود « أي علة وأي سبب لما يوجد منذ الأزل »[31] ؟ .

إذا أردنا حينئذ أن نتجنّب القول بوجود محرّك أول متعال عن هذا العالم وسابق على هذه الطبيعة وعلى هذا الوجود ينبغي أن نبحث عن مصدر الحركة وعن علّتها **إمّا في الذرّة وإمّا في الخلاء** ، إلا أنه قد سبق أن بيّنا أن **الخلاء لا فعل له ولا إنفعال** ، بل هو لا يعدو أن يكون الوسط الذي يسمح للذرات بالحركة والتنقّل . بقي إذن أن **مصدر الحركة كامن في الذرة نفسها** ، بمعنى أن الذرة ليست مجرد وجود خام ومجرد حضور بقدر ما هي قوّة وحركية ونشاط غير منقطع . فالأبيقورية ، كما يقول « آلان رينو » قد ابتدعت في هذا المجال « تصوّرا ديناميكيا أساسيا للوجود يحدث قطيعة مع المفهوم اليوناني الخاص للحضور ويستهلّ بعزم التطلع إلى الحركية الحديثة »[32] . ويستشهد « رينو » بلوكراس الذي يقول بأنه لو لم تكن مثلا للذرات قدرة على المقاومة وعلى الحركة والتصدّي « لإفتقرت الطبيعة برمّتها إلى مبدإ أساسي وإلى ركن أساسي من أركانها »[33] . إن قوة الذرة وحركيتها هي أساس كل شيء وقاعدته الرئيسية ، « بل هي نقطة « أرخميدس » التي يمتدّ فوقها كل شيء »[34] .

وكما أشرنا إلى ذلك سابقا ، إن حركية الذرة وفعاليتها تابعة لثقالتها ، بمعنى أن الثقالة هي علة الحركة العمودية للذرات المتساقطة ، وفي هذه النقطة بالذات يبتعد رأي أبيقور عن رأي ديمقريطس الذي يعزو علة حركة الذرات إلى الدوامة الأصلية للكون ، تلك الدوّامة التي تتواصل في حركة الذرات والجزيئات . فالثقالة تفسّر

---

(31) أرسطو ، « **ما بعد الطبيعة** » ، XII ، 6 . راجع أيضا « **في الكون والفساد** » ، II ، 6 .

(32) أنظر مقاله المذكور ، ص 445 .

(33) لوكراس ، نفس المرجع ، الباب الخامس ، البيتان 572 و 573 .

(34) آلان رينو ، نفس المرجع ، ص 446

إذن سقوط الذرات في الخلاء اللامتناهي ، ولا وجود لأي علة خارجية للحركة ـ بما أنه لا وجود إلا للذرات المتحركة وللخلاء الذي لا يفعل ولا ينفعل ـ ولا لأي علّة أولى للحركة ـ بما أن الحركة أزلية وليس لها أوّل ولا آخر ـ . ولقد كتب « جوزاف مورو » في هذا المضمار يقول : « يعيب أرسطو على ديمقريطس كونه لم يحدّد علّة الحركة الأولى للذرات ؛ بيد أن فرضية الخلاء اللامحدود تقتضي أن حركة الذرات ليس لها علة أصلا ؛ فالذرات في حركة أزلية لأنه لا يوجد أي سبب لأن تكون إحدى الذرات هنا وليس هناك . ولم يسع أرسطو أن يقبل هذا التصوّر للّاحتمية ، فعوّضه عن ذلك أبيقور بقوله إن علة الحركة الطبيعية للذرات هي الثقالة : إن الذرات تسقط عموديا في الخلاء اللامتناهي . إلا أنه كان لا بدّ لأبيقور أن يتحدث عن الإنحراف وأن يضع بدوره حركة بلا علة ليفسر الإصطدامات التي ينتج عنها تركيب الاشياء »[35] .

وفي نفس السياق يرى « ج . مورو » ، محاولا تفسير هذا الزيغ الأبيقوري ، أنه يوجد مستويان في الفيزياء الأبيقورية :

منتوى آلية ذرية تسود فيها حتمية فوضوية ، إن لم نقل اللاحتمية .

مستوى الظواهر العينية التي تسوسها القوانين الطبيعية العادية .

أما على المستوى المجهري فإن الذرات تتحرك بسرعة كبيرة جدا لدرجة أن حركتها لا تظهر للعيان ، بل إننا لا ندرك إلا حركة الأجسام المركّبة . وكلما بدت لنا هذه الأخيرة في حالة سكون فهي في الواقع تخفي حركة الذرات المذهلة . لذلك يمكن القول بوجود تناقض بين العالم المجهري (الذي تكون عناصره في حركية دائمة وتتنقل في الخلاء المحيط بها بسرعة فائقة مصطدمة ببعضها ودافعة بعضها البعض) والعالم المنظور حيث تتميز الأجسام عن بعضها وتوجد تارة في حركة وطورا في سكون . وعلى ذلك ينبغي أن نفهم أن انتظام ظواهر عالمنا المنظور لا يعدو أن يكون المظهر الخارجي والقشرة السطحية التي تخفي حركية مستمرة ، كما أن السكون الحاصل لجسم من الأجسام هو نتيجة تعادل بين حركات الجزئيات المكوّنة له .

---

(35) Joseph Moreau, « Le mécanisme épicurien et l'ordre de la nature » (in Les études philosophiques., 1975, n4 page 472, note2)

وقبل أن نمرّ إلى الحديث عن حركة الإنحراف نشير بعجالة إلى أن الحركة أنواع . فديمقريطس قد كان يقول بحركة الإصطدام ويضيف إليها الحركة التذبذبية وحركة الدوامة . أما الحركة الخطّية فهي تنسب عادة إلى أبيقور ، وهي الحركة الأولى للذرات التي تسقط حسب خط مستقيم وفي اتجاه عمودي . ثم إن الحركة الخطية هي وحدها الحركة الأزلية، بينها تنتج الحركات الأخرى عن إلتقاء الذرات بعضها البعض. ويرى أبيقور، على عكس ديمقريطس، أنه مهما كان حجم الذرات وشكلها ومهما كان ثقلها فهي تسقط في الخلاء اللانهائي بسرعة متساوية[36]. بيد أن دحض القول الديمقريطي بتفاوت سرعة حركة الذرات أثناء سقوطها قد يضع أبيقور أمام معضلة جمّة ، إذ أنّى لهذه الذرات أن تتلاقى وأن تتجمّع وتتكتّل لتكوّن العالم المادي بمختلف أوجهه إذا كانت سرعة سقوطها واحدة واتجاهها واحدا ! لا بدّ إذن من إفتراض أن الذرات تنحرف عن مجرى سقوطها قيد أنملة لكي تلتقي ببعضها وتتركّب . إلا أن القول بالإنحراف يبقى غامضا جدا في فلسفة أبيقور . وسنحاول فيما يلي توضيحه قدر الإمكان .

ـ نظريــة الإنحــراف :

الإنحراف أو **الكليناماﻥ**(Clinamen) حركة ذاتية تحيد بها الذرات عن خط سقوطها العمودي ، مما يسمح لها بالإصطدام ببعضها وبالتدافع أو التكتل وفقا لتركيبات مختلفة . وتسقط الذرات ، رغم تباين ثقلها ، بسرعة متساوية في الخلاء اللانهائي ، بحيث لا تلتحق الذرات الأكثر ثقالة بالذرات الأقلّ منها وزنا طالما لم تنحرف بعض الذرات عن مجرى سقوطها المستقيم . وهكذا « ينبغي على الذرات الساقطة في الخلاء حسب خط مستقيم أن تبتعد قيد أنملة عن الخط العمودي ، أي أن تبتعد بما فيه الكفاية لكي يطرأ تغيّر على حركتها . ولولا هذ الإنحراف لسقطت الذرات كلها كقطرات المطر ، من أعلى إلى أسفل ، عبر أعماق الخلاء ، ولـمَا حدث بينها أي تصادم ولا أي تدافع ولما خَلَقت الطبيعة شيئا أبدا ... فلا بدّ للذرات أن تبتعد قليلا عن الخط العمودي ، بل أن تبتعد عنه أقلّ مقدار ممكن ... »[37] .

---

(36) أنظر لوكراس ، نفس المرجع ، الباب الثاني ، البيت 211 .

(37) لوكراس ، نفس المرجع ، الباب الثاني ، من البيت 217 إلى البيت 224 .

ويقول أبيقور بثلاث حركات للذرات ، أوّلها حركة السقوط حسب خط مستقيم ، وثانيها حركة الإنحراف عن الخط المستقيم ، وآخرها حركة اصطدام الذرات ببعضها وتدافعها . ولئن لم يوجد اختلاف بين مؤرخي الفلسفة فيما يتعلق بنسبة الحركة الأولى والحركة الثالثة إلى أبيقور ، فالإختلاف حاصل في شأن الحركة الثانية ، والسؤال المطروح هو الآتي : هل أن نظرية الإنحراف قد قال بها حقا أبيقور أم أنها مجرد إضافة من إضافات تلاميذه ؟

أما الشيء المتحقق منه فهو أننا لا نعثر على أي أثر لهذه النظرية ضمن الآثار المتبقية لأبيقور . كما أن ديوجان اللايرتي لم يقل شيئا في هذا الموضوع . لذلك رأى بعض مؤرخي الفلسفة الأبيقورية أن القول بالإنحراف لا يعدو أن يكون إضافة من وضع أتباع أبيقور . لا سيما وأن هذا القول لا فائدة ترجى منه ، فضلا عن كونه خلفا مناقضا تماما لنسق الفيزياء الأبيقورية . ومن بين أصحاب هذا الموقف نجد « سولوفين »(Solovine) الذي يقول : « يتتج بوضوح عن فحصنا لنظرية الإنحراف أننا لا نعثر لها على أي أثر في آثار أبيقور المتوفرة لدينا ، بل لا نستطيع حتى أن ندمجها ضمنها دون إخلال بالتنظيم الجميل لأطروحاته ودون هدم لإنسجامها المنطقي . فالقول بالإنحراف من شأنه أن يهدم مبدأ السببية ومبدأ اتّساق قوانين الطبيعة . وهذان المبدآن هما العمودان الفقريان للنسق الأبيقوري . ولقد بذل أبيقور قصارى جهده لتخليص الطبيعة من التعسّف ، لأن الفرضية التي تقرّ بانتظام قوانينها هي وحدها الكفيلة بأن تعطي معنىً لأبحاثنا وبأن تمنحنا راحة النفس . ولما كان أبيقور قد استبعد الآلهة بغرض أن يجعلنا نثق ثقة كاملة في نظام الطبيعة الثابت فكيف يمكن له أن يدخل فيها « الإنحراف » المتقلّب الذي يحدث في لحظة ما وفي مكان ما ، بمعنى أنه يظهر في أي لحظة كانت وفي أي مكان ، مُخلاّ دائما بنظام الطبيعة »[38] .

بيد أنه لا يمكن أن نرتاح الى هذا الموقف الذي تبنّاه « سولوفين » ، وذلك للأسباب الآتية : أولا . إن عدم عثورنا على أي أثر لنظرية الإنحراف في آثار أبيقور يمكن تفسيره بندرة هذه الآثار وبالحالة الرثّة التي وصلتنا عليها . أما عدم ذكر

(Solovine, «Epicure: Doctrines et Maximes., Paris, Hermann 1965, pages 189-191) (38)

ديوجان اللايرتي للانحراف فردّه أن هذا المؤلف لم تكن غايته دائما تلخيص كل أفكار الفلاسفة الذين يتحدث عنهم وإنما غايته إعطاؤنا نبذة عن حياتهم وأخرى عن بعض أفكارهم الرئيسية . ومن جهة أخرى نحن نعلم أن تلخيص ديوجان اللايرتي لأفكار عظماء الفلاسفة قد كان في أغلب الأحيان تلخيصا تخطيطيا مبسّطا . بقي الآن أنه توجد مصادر مختلفة تثبت أن أبيقور قد تحدث فعلا عن الإنحراف في بعض مؤلفاته المفقودة ، وأول مصدر نذكره هو لوكراس الذي يُعتبر أوفى من قدّم فلسفة أبيقور وأخلص من عرضها عرضا تاما وواضحا .ولكننا نجد أيضا ديوجان الإينووندي الذي تحدث عن « الحركة الحرة » للذرات ، وهي حركة لم يقل بها ديمقريطس بل أول من قال بها هو أبيقور [39] . و « شيشرون » هو الآخر قد تحدث في أكثر من مناسبة عن الإنحراف لينسبه إلى أبيقور وليواجهه بالنقد . وعليه ليس من المستبعد أن هؤلاء المؤلفين قد اطّلعوا على آثار لأبيقور فُقدت في الأثناء . أما الأسئلة التي تتبادر إلى أذهاننا الآن فهي : لماذا قال أبيقور بانحراف الذرات عن خط سقوطها العمودي ؟ لماذا بدا هذا القول خُلفا مناقضا لنسق الفيزياء الأبيقورية وللتفكير الفيزيائي عموما ؟ هل أن القول بالإنحراف قول ضروري وهل يمكن تبريره بوجه من الوجوه ؟

★ ★ ★

الفكرة الشائعة هي أن القول الأبيقوري بالإنحراف لا يرمي إلى غاية أخرى غير استبعاد فكرة القضاء والقدر ، ولقد ساهم شيشرون في ترويج هذا الرأي بقوله : « لماذا تصوّر إذن أبيقور هذه الذريعة ؟ السبب هو أنه كان يخشى ، لو قلنا بأن الذرة يجرّها ثقلها حسب حركة طبيعية وضرورية ، أن نفقد كل حرية ، إذ أن حركة النفس تابعة لحركة الذرات » [40] .

---

(39) راجع **ديوجان الإينووندي** . الشذرة 33 . يذكرها **سولوفين** في كتابه المذكور أعلاه . ص 170 _ 171 .

(40) يذكره **هنري لانقران** . المصدر المذكور . ص 63 .

وعليه كان لزاما على أبيقور ، حسب هذا الرأي ، أن يعترف بأنه ، رغم العلل الخارجية التي تتحكم في الإنسان وتحرّكه عنوة في اتجاهات مختلفة ، فإن هذا الإنسان يتمتع بقدرة إرادية على مجابهة الأشياء وعلى التحرّر من ربقتها ، ويقتضي تفسير هذه القدرة القول بوجود مبدإ محرّك للمادة غير مبدإ الثقالة ، بحيث يسمح هذا المبدأ بتفسير حرية الإنسان . وفعلا ، « إذا كانت النفس لا تتحدّد كل أفعالها بضرورة باطنية وإذا لم تكن هذه النفس مجرد جوهر منفعل فإن ذلك يترتب عن الإنحراف الطفيف الذي يحدث للذرات في أزمنة وفي أماكن غير محدّدة »[41] .

وانطلاقا من هذه الإعتبارات يستخلص أحد مؤرخي الفلسفة الأبيقورية[42] أن نظرية الإنحراف لا تعدو أن تكون ذريعة لجأ إليها أبيقور لإغاثة الأخلاق ، وعليه فأبيقور يُخضع الفيزياء للأخلاق ويُقَوّلها عليها . ويستشهد « هنري لنقران » بجملة لوكراس القائلة : « إن العلم الذي يُعنى بنظام الأجرام السماوية دون أن يحرّرنا من الخوف الذي تحدثه فينا ليس علما قادرا على أن يقودنا إلى السعادة . وكفانا يقينا أن هذا النظام ليس ناتجا عن عناية مهولة وأنه يمكن أن يتحقق بطرق مختلفة لا مساس لها بنا ولا داعي إلى أن نخشاها ... »[43] .

ولئن كان هذا الموقف من الفيزياء الأبيقورية لا يحيد عن الصواب فيما يتعلق بالإعتقاد بأن الأخلاق عند فيلسوف الحديقة أهمّ من الفيزياء وبأن السعادة والغبطة أفضل من المعرفة رغم أنهما لا يتحققان إلا بها ، فهو مع ذلك موقف مخطىء من جهة كونه يعتبر أن القول الأبيقوري بالإنحراف قد وقع الزجّ به زجًّا في نسق الفيزياء الأبيقورية من أجل خدمة القول بحرية الإنسان وبعدم خضوعه لأي قدر محتوم . فالإنحراف ، كما سنُبيّن ذلك بصورة أوضح ، هو شرط الوجود الطبيعي للأشياء قبل أن يكون شرط حرية النفس ، ولولاه لما وجد هذا العالم ولما وجدت الأشياء . وغايتنا في هذا المضمار ليست أن نحسم في القضية بتبيين هل أن أبيقور كان يفكر أم لا في حرية الإنسان وفي تخليصه من الخوف من القدر المحتوم لما إبتدع فكرة الإنحراف ، بل كل ما نريد توضيحه هو أن فكرة الإنحراف لها مكانها الضروري داخل النسق

---

(41) شيشرون ، يذكره **هنري لانقران** ، نفس المصدر والصفحة .

(42) **هنري لانقران** .

(43) لوكراس ، المصدر المذكور ، الباب الثاني ، البيت 290 وما يلحقه .

...زيائي الأبيقوري ، بحيث لا يمكن لهذا النسق أن يستغني عنها دون أن يتقوّض وكماله .

أما الدواعي التي جعلت نظرية الانحراف هدفا للسخرية وللإنتقادات فهي أن الإنحراف يمثّل **على الصعيد المنطقي خُلقًا منصبيـ** مبرر لوجوده كما أنه لا علّة له ، بل هو علّة ذاته قبل أن يصبح علة الأشياء . وهو من جهة أخرى **خلف آلي** لأنه مناقض لمبدإ العطالة ، كما أنه **خلف طبيعي** بما أنه لا يمكن التدليل عليه بأي تجربة من التجارب . كل هذه العوامل جعلت المباشرين لفلسفة أبيقور يعدّون نظرية الإنحراف ضعفا فادحا فيها وخطأ يؤسف له . فشيشرون يقول مثلا في الجزء الأول من كتابه حول « طبيعة الآلهة » : « يزعم أبيقور أن الذرات يدفعها ثقلها من أعلى إلى أسفل حسب خط مستقيم ، وأن هذه الحركة هي الحركة الطبيعية للأجسام . بيد أنه تفطن بعد ذلك الى أنه إذا كانت الذرات كلها مدفوعة من أعلى إلى أسفل فلن تلتقي أبدا أي ذرة بأخرى . لذلك لجأ صاحبنا إلى أكذوبة وادّعى أن الذرة تنحرف قليلا جدا ، وهذا طبعا محال تماما . وحسب هذا الادّعاء ينتج إلتقاء الذرات ببعضها وينتج تجمّعها وتكتّلها عن ذلك الإنحراف ، كما يتبع ذلك نشأة الكون وكل ما يوجد في هذا العالم . وفضلا عن سُخف اختراعه فإن أبيقور لم يصب الهدف الذي كان يصبو إليه »[44] . ويواصل شيشرون نقده للإنحراف بنفس الحدّة عندما يكتب بنفس المرجع : « بعد أن أدرك أبيقور أنه إذا كانت الذرات محمولة بثقلها الخاص على التحرك من أعلى إلى أسفل فإنه لن يبق أي شيء بقدرتنا إذ أن حركتها ستكون حتمية وضرورية ، ابتدع صاحبنا طريقة للخلاص من الضرورة ، على خلاف ديمقريطس الذي لم ينتبه إلى ذلك . وهو يقول بأن الذرة ، رغم أنها مدفوعة من أعلى إلى أسفل من جرّاء وزنها وثقالتها ، تنحرف قيد أنملة . إن إثباته مثل هذا الشيء إثبات مخزٍ أكثر من فشله في الذود عما يريده » .

أما « بيار بايل »(Pierre Bayle) فحكمه أقلّ قساوة من حكم « شيشرون » رغم أنه يشاطره استنكاره للإنحراف عندما يقول : « لم يقع التسليم قبل أبيقور إلاّ بحركة الثقالة وحركة التدافع بين الذرات ... وكان يفترض أبيقور أنه حتى وسط

---

(44) شيشرون ، **في طبيعة الآلهة** ، I ، 26 ؛ يذكره هنري لانفران ، المصدر المذكور ، ص 64 ، وكارل ماركس ، بمصدره المذكور ، ص 24 .

الخلاء تنحرف الذرات قليلا عن الخط المستقيم ، ومن هنا تأتي الحرية حسب قوله ... ولنشر إلى أن أبيقور لم يبتكر حركة الإنحراف لهذا الغرض فحسب ، بل استخدمه أيضا في تفسيره لتلاقي الذرات ، لأنه تفطّن الى أن افتراض تحرّك كل الذرات بسرعة متساوية وحسب خطوط مستقيمة من أعلى إلى أسفل لن يجعلنا ندرك أبدا كيف أمكن لهذه الذرات أن تتلاقى ، بحيث يُفضي هذا الإفتراض إلى استحالة نشأة العالم . وعليه كان لا بدّ لأبيقور أن يفترض ابتعاد الذرات عن الخط المستقيم »[45] .

صفوة القول إذن أن ما يعيبه شيشرون وغيره على القول الأبيقوري بالإنحراف هو أن هذا الإنحراف يحدث بدون علّة ، وهذه فظاعة وشناعة في نظر كل فيزيائي حقيقي . إلا أن العلة الفيزيائية التي يطالب بها شيشرون من شأنها أن تلقي بإنحراف الذرة في سلسلة الأسباب والمسببات وفي نظام الحتمية المطلقة ، والحال أن ما نترقّبه من الإنحراف هو أن يخلّصنا من الحتمية العمياء . وعلاوة على ذلك إن الذرة ، كما بيّن ماركس[46] ، لا تبلغ كمال وظيفتها كمبدإ للوجود وللأشياء إلا عند تحدّدها كذرّة منحرفة . وبالتالي إن البحث عن علة انحراف الذرة هو بحث عن العلة التي تجعل من الذرة مبدأ ، وهذا البحث لا طائل من ورائه ولا معنى له بالنسبة إلى الفيلسوف الذي يرى أن الذرة هي علة كل شيء ومبدأ كل الوجود ، كما أنها لا علة لها . ويستشهد ماركس بأرسطو الذي يقول ناقدا ديمقريطس : « كان من الأجدر للوسيب وديمقريطس اللذين يزعمان أن الأجسام الأولى تتحرك على الدوام في الخلاء اللامتناهي ، أن يقولا لنا ما هي طبيعة هذه الحركة وما هي الحركة المطابقة لطبيعة هذه الأجسام. وفعلا إذا كان كل عنصر من العناصر. . . يحرّكه عنصر آخر بالقوة، فإنه مع ذلك من الضروري أن يكون لكل واحد بالتساوي حركة طبيعية لا دخل للحركة الجبرية فيها. وينبغي أن تكون الحركة الأولى طبيعية وليست جبرية وإلّا تمادى التدرّج بلا نهاية»[47] .

---

(45) يذكره ماركس . المصدر المذكور . ص 24 ـ 25 .

(46) نفس المصدر . ص 30 .

(47) نفس المصدر . ص 35 .

ويتساءل ماركس في الصفحة 28 من بحثه عن الكيفية التي يمكن بها « لأبيقور أن يحقق التحديد الصوري الصرف للذرة وأن يحقق معنى الفردية الخالص . ذلك المعنى الذي ينفي كل نمط من أنماط الوجود المتحدّدة بغيرها » . ويرى ماركس أن الوجود المقابل لوجود الذرة والذي ينبغي أن تنفيه هو الخط المستقيم وسقوطها وفقا لهذا الخط المستقيم . أما النّفي المباشر لحركة السقوط فهو يتمثل في حدوث حركة أخرى . أي في حركة الإنحراف عن الخط المستقيم وعن حركة السقوط التّي هي « حركة اللا إستقلال » وحركة التّبعية . ويمكن القول مع ماركس بأن « الإنحراف هو . في باطن الذرة . ذلك الشيء الذي يقدر على التصدّي والمقاومة »[48] . وانطلاقا من تحليل فكرة إنحراف الذرة . ذلك الإنحراف الذي « غيّر البنية الصميمية للعالم الذري » و « حقق التناقض الذي يتضمّنه معنى الذرة »[49] . يستنتج ماركس البعد الأخلاقي الذي يؤول إليه الإنحراف عندما يكتب في الصفحة 31 : « كما أن الذرة تتحرّر من وجودها النسبي . وهو الخط المستقيم . باستبعاده وبالحِياد عنه . فكذلك تبتعد الفلسفة الأبيقورية كلها عن نمط الوجود التحديدي (...) وبهذه الصورة تصبح غاية العمل التجرّد واستبعاد الألم وكل ما من شأنه أن يحدث فينا الإضطراب . أي أن الغاية هي الأتراكسيا . وهكذا يتمثل الخير في النفور من الشّر وتتمثل اللذة في تجنّب الألم ... » .

ولئن كان « بيار بايل » يعيب على أبيقور اختلاقه للإنحراف عوضا عن القول . مثل ديمقريطس . بوجود مبدإ روحاني للذرة . فالحقيقة أن القول بهذا المبدإ الروحاني لا يُجدي نفعا . في حين أن القول بالإنحراف يسمح بتجلّي الطبيعة الحقيقية للذرة . ألا وهي الفردية المجردة التّي تتخلّص من تبعية الحركة الطبيعية الأولى بنفيها وبالحياد عنها[50] .

ويرى ماركس أن إنحراف الذرة عن الخط المستقيم ليس تحدّدا جزئيا يظهر بالمصادفة في الفيزياء الأبيقورية . بقدر ما هو القانون الذي يتغلغل فلسفة أبيقور

---

(48) نفس المصدر . ص 29 .

(49) نفس المصدر . ص 35 .

(50) راجع ماركس . نفس المصدر . ص 30

بأسرها ، متجلّيا بصور مختلفة باختلاف مجالات تجلّيه [51] .

ونجد نفس هذا الرأي الذي يعتبر الإنحراف العمود الفقري للنسق الأبيقوري والقانون المحدّد لكل حقل من حقوله عند الفيلسوف « ميشال سار » في كتابه « مولد الفيزياء في نص لوكراس » . وفي هذا الكتاب ينطلق ميشال سار من ملاحظة أنه عندما يتحدث لوكراس عن حركة الأجسام من أعلى إلى أسفل فهو يذكر غالبا أمثلة لأجسام سائلة ، كسيلان الماء أو سيلان الدم أو تهاطل الأمطار إلخ [52] . والنتيجة التي يصل إليها ميشال سار هي أن الخلف الذي رآه النقاد في الطبيعيات الأبيقورية يرجع إلى كونهم قد نظروا دوما إلى السقوط الأصلي للذرات بمنظار ميكانيكا الجوامد ، لا سيما وأن الفيزياء الأبيقورية تتأطّر في مثل هذه الميكانيكا . أما ميكانيكا السوائل فلقد اعتُبرت دائما فرعا من فروع ميكانيكا الجوامد ، وهذا إعتقاد لابدّ من القضاء عليه ، لأن مولد العلوم الحديثة يقوم في الواقع أساسا على أعمال « توريتشلّي » و « بنيدتّي » و « ليونار » و « الأكادميا دال شيمنتو » ، وهي أعمال تهتم بالسوائل قدر اهتمامها بالجوامد إن لم يكن أكثر . ويذكر ميشال سار بعض الأمثلة لعلماء لاتينيين بحثوا في ميكانيكا السوائل ، مثل « فيتروف »(Vitruve) الذي خصّص الباب الثامن من كتابه في الهندسة المعمارية للحديث حول سيل المياه ، و « فرونتان »(Frontin) الذي ألّف كتابا كاملا حول قنوات الماء بمدينة روما . بل يمكن أن نجد اهتماما حقيقيا بالهيدرو ليات (أي بعلم السوائل المتحركة) حتى عند بعض العلماء اليونانيين ، مثل « أرخميدس » [53] .

وبناء على هذه الإعتبارات يتساءل « ميشال سار » قائلا : إذا كان من باب الخلف أن ينحرف جسم جامد في لحظة من اللحظات عن مجرى سقوطه الخطّي ، فهل يُعدّ ذلك خلفا بالنسبة إلى الدّفق الأول والسيل البدائي للذرات ؟

تكون الذرات أثناء سيلها الأوّلي منفصلة عن بعضها ولا يلمس بعضها البعض . وبعد تلاقيها وتجمّعها يصبح من الممكن تصنيف الأجسام المتكوّنة منها إلى أجسام

---

(51) راجع نفس المصدر ، ص 30 ـ 31 .

(52) أنظر ميشال سار ، المرجع المذكور ، ص 11 .

(53) راجع كتاب **ميشال سار** المذكور ، ص 11 ـ 12 ومن الصفحة 103 إلى الصفحة 106 .

صلبة وأجسام سائلة وأخرى غازية . أما الأجسام الأصلية ، أي الذرات ، فهي تكون في البدء ، رغم أنها جوامد وغير قابلة للإنحلال ، في حالة سيلان رقائقي ، وهذا السيل الرقائقي يتكوّن من رقائق متوازية في سقوطها . وهذه الرقائق هي العناصر المكوّنة لهذا السيل الأصلي وهي تتكوّن من جوامد (الذرّات) غير أنها في حالة سيلان ، بحيث يفضي بها هذا السيلان إلى التدوّم ، أي أن الرقائق السائلة تخرج في لحظة ما عن مجرى سيلانها لتكوّن دوّامات . والسؤال المطروح هنا هو : كيف تتكوّن الدوامات في السوائل الرقائقية ؟ أي كيف يحدث الدّوران لكي تحدث الدوامة ؟

الجواب أن الإنحراف هو الشرط الضروري لحدوث أوّل تدوّم : « إن الذرات تتلاقى في الدوّامة وبالدوّامة » [54] . إن ظهوز الدوامة ضروري في السيل الرقائقي ، وهو ناتج عن الإنحراف الذي هو « أدنى زاوية لتكوّن الدوامة كما أنه يظهر اتّفاقا في الدفق الرقائقي » [55] .

يبدو إذن أن الإنحراف شرط التدوّم ؛ وإن لم يحدّد « ميشال سار » علة ضرورية للإنحراف فإنه يرى مع ذلك أن السّيل الرقائقي الخطي يبقى شيئا نظريا محضا ، في حين أن التدوّم ظاهرة تحدث بالضرورة في المجال العملي وفي الواقع . ويقول الفيلسوف الفرنسي مؤكدا على هذه الفكرة : « من لا يرى أن السيلان لا يبقى أبدًا متوازيا ومن لا يرى أن الدفق الرقائقي لا يعدو أن يكون أمرا مثاليا ونظريا ؟ فالدوامات سرعان ما تحدث ... إن ظهور التجربة العينية معاصر لظهور الدوامات . والإنحراف هو أصل هذه الأخيرة . فلا خلف في ذلك بل كل شيء صحيح ودقيق ، بل كل شيء ضروري » [56] .

ثم يحاول « ميشال سار » تفسير الإنحراف بالإعتماد على الهندسة الموجُودة عند اليونانيين . وانطلاقا من الفكرة السائدة التي تقول بأنه لم تكن لليونانيين « فيزياء رياضية » يعترف « ميشال سار » بأنه بالفعل لم توجد عندهم « فيزياء رياضية »

---

(54) ميشال سار ، نفس المصدر ، ص 13 .
(55) نفس المؤلف والمصدر ، ص 14 .
(56) نفس المرجع ، ص 14 .

موحّدة كالتّي لدينا ، إلا أن الفيزياء الذرية لم تغفل أبدًا الهندسة ولم تتجاهلها ، كما « أن الفيزياء الذرية ليست ، كما كنّا نعتقد ، غير مريّضة ، بل هي على عكس ذلك مريّضة وفقا للنسق الأرخميدي »[57] . فديمقريطس قد ألّف كتابا (وهو مفقود كبقية كتبه) يتحدث فيه عن زاوية التّماس وينقد فيه نظرية بروتاقوراس القائلة بأن الخط المستقيم يمسّ الدائرة في أكثر من نقطة . فماذا يحدث بالذات في نقطة إلتقاء الخط المقوّس بالخط الـمُمَاسّ له ؟ « إن أوّل زاوية ممكنة ، سواء رسمناها أو أدركناها ، أو أصغر زاوية يمكن رسمها بحيث لا نستطيع أن نقيم شيئا بين الخطّين المكوّنين لها ، هي الزاوية التّي تنشأ بين الخط المقوّس والخط المماس له »[58] . وبعبارة أخرى إن هذه الزاوية التّي تنشأ عند إلتقاء الخط المقوس والخط المماس له صغيرة للغاية ولا يمكن أن يوجد أصغر منها ، بل هي « ذرّة زاوية »[59] . إنها تكاد تكون لا شيء ، ولكنها لا تستحيل إلى تراكب الخطّين المكوّنين لها ، « إنها أكثر ذرّية ، إن صحّ القول ، من الذرة نفسها (...) وبما أنه لا وجود لخطّ مقوّس بدون خط مماس ولا وجود لخط مقوس بدون زاوية دقيقة جدا ، فإنه لا وجود لمذهب ذرّي بدون إنحراف (...) إن « ألكلينامان » حاضر وممكن منذ البدء في هندسة أوّل فيزيائي ذرّي »[60] . والمقصود من هذا القول أن وجود الإنحراف الدقيق للغاية مقترن بالضرورة بوجود الذرة ومزامن لظاهرة التدوّم ، كما أن الزاوية الدقيقة جدا ، « ذرّة الزاوية » ، يقترن وجودها وحدوثها بالضرورة بحدوث التماس بين الخط المماس والخط المقوّس ويتزامن معه . وكما أنه لا تقوّس عن الخط المستقيم بدون نشوء زاوية ، فكذلك لا تدوّم بدون نشوء إنحراف .

إن « ميشال سار » قد سعى إلى التدليل على ضرورة حدوث الإنحراف دون تحديد لمكان حدوثه ولا لِزَمَانِه . فالإنحراف ضروري في تجربة السيلان ، وينبغي أن يحدث الإنحراف بناء على ما تقتضيه الشروط النظرية للرسم الهندسي أو الشروط الطبيعية للتدوّم الأصلي . إنه ضروري وحتمي رغم أنه شذوذ عن القاعدة وعن

---

(57) نفس المصدر ، ص 21 .
(58) نفس المصدر ، ص 18 .
(59) نفس المصدر ، ص 19 .
(60) نفس المصدر ، ص 19 .

القانون الكلي للطبيعة . ويقول « ميشال سار » في هذا السياق : « إنه (لوكراس) قد أحدث ثورة مافتئت علوم اليوم تمارسها ولم تزل الفلسفة تتجاهلها. فلو كان السقوط كلّيا ولو لم يقبل قانونه أي إستثناء فإن كل بناء سيغدو مستحيلا ، بحيث لن يوجد العالم ولن توجد الفيزياء . وبناء على ذلك سيمتنع الخطاب ويمتنع المعنى (...) بَيْدَ أنه يوجد ، رغم أنفنا ، شيء ما على الأقل ولمدة من الزمن (...) لقد كان علمنا يقول : لا ينبغي أن يحدث ذلك ، لأن ذلك مستحيل (...) إلا أن ذلك يفضي إلى إمتناع كل خطاب . إلا أنك تتكلّم وأنا أفهمك . إذن توجد أنظمة مفتوحة . إذن يوجد شذوذ عن القاعدة . إذن توجد طبيعة . أعني بذلك أنه ينشأ في طبقات السيل تدوّم منتشر وفقا للصدف، في أماكن غير معيّنة وفي أزمنة غير محتملة (...) ولم يعد العلم علما بالنظام ، إذ النظام هو التوازن والموت والعماء . إن العلم كلّه بالخارق للعادة . إنه أداة الخارقة والخطاب الخارق . وليس العلم بالعام وإنما بالنّادر جدا (...) أما الشرط الأدنى لهذا التحوّل الذي قلت عنه فيما مضى إن الثورة الكوبرنيكية ليست بالإضافة إليه إلا لعبة أطفال ، فهو ما نسمّيه بالإنحراف »[61] .

كيف نفسّر حينئذ نظام الطبيعة الرائع وثبات قوانينها وتصنّفها إلى أنواع وأجناس إن كان الشذوذ عن القاعدة ممكنا والإستثناء ليس ممتنعا ؟

لئن كانت الأبيقورية تَعْزو نشأة العالم إلى الإنحراف ، ولئن كان هذا الإنحراف يحدث بلا علة ـ رغم ضرورة حدوثه ـ فإن ذلك لا يعني أنه لا ثبات في العالم وأن الأجسام المكوّنة له في حالة حركة لا تضبطها قاعدة ولا يحصرها قانون ، بل يعتقد أبيقور في انتظام الظواهر الطبيعية وفي توازن العالم الطبيعي القائم على نسبة قارّة من المادة والخلاء ، رغم أن هذا الإنتظام وهذا التوازن ... يخفيان على المستوى المجهري حركة سريعة جدا وحركة دائمة للذرات المتدافعة بطرق لا يمكن تحديدها ولا التنبّؤ بها[62] .

---

(61) نفس المرجع ، ص 98 .

(62) أنظر **الرسالة إلى هيرودوت** ، الفقرتان 43 ـ 44 ، و **لوكراس** ، الباب الثاني ، من البيت 315 إلى البيت 317 .

ومن جهة أخرى ليس الإنحراف ، كما ذهب إلى ذلك « رافيسون »(Ravaisson)[63] ظاهرة حدثت في البدء ثم كفّت عن الحدوث بعدما نشأ العالم وتكوّن ، وإنما يفسّر عدم إدراكنا له بأن آثاره غير مرئية بالنسبة لنا ولا تستقطب اهتمامنا المنصّب دوما على الظواهر العيانية . في البدء كان الإنحراف كافيا ، رغم ضآلته ، لتكوّن العالم ولوجود الأشياء ، ولكن بعد أن انضمّت الذرات إلى بعضها وبعد أن تكتّلت أصبح الإنحراف أقلّ قيمة من ذي قبل ، كما أن حدوثه لا يكون إلا على المستوى المجهري حيث لا تنقطع الذرات عن الحركة . ونشير في نهاية الأمر إلى أن الفيزياء الكوانتية المعاصرة قد بيّنت بإطناب اللا حتمية المتجلّية على صعيد العالم الذري ، على خلاف الحتمية التي تسوس على مستوانا الظواهر الطبيعية بأكملها .

---

(63) يذكره هنري لانفران ، المصدر المذكور ، ص 65 .

الفصل الخامس

القضاء على الخوف

لم تبتعد العقلية الدينية اليونانية عن العقليات البدائية المختلفة التي يقترن فيها الإيمان بوجود الآلهة بإثبات تدخّلها في شؤون البشر وتخطيطها لمصيرهم وفقا لأهوائها الخاصة . ولما كان الأثينيون قد فقدوا الثقة في آلهتهم التي لم تعد تحيطهم برعايتها منذ سقطت أثينا تحت السيطرة الأجنبية ، فإنهم قد فقدوا في نفس الوقت أمل التقرّب من هذه الآلهة واكتسحت نفوسهم مشاعر الخوف والرعب من جبروتها ومما عسى أن تسلّطه عليهم من عذاب الدنيا والآخرة . فأصبحت حياتهم قلقا واضطرابا متواصلين . ولنا في صورة « الديسيديمون »(Déisidaimon) كما رَسَمَها لنا « تيوفراست »[1] و « بلوتارك »[2] أحسن مثال على ذلك .

---

(1) يذكره فستوجيار . **أبيقور وآلهته** . ص 73 .

(2) راجع الصفحة [illegible] من كتابنا هذا .

وإذا كانت نزعة الشك واللا مبالاة قد تطوّرت حقًا في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد ، بحيث تخلّصت الأوساط المثقفة من خشيتها من سكان « الأولانب » ، فإن العامة لم يضعف إيمانها بالآلهة ولم تسترح من مشاعر الخوف والأمل العالق بهذا الإيمان ، فضلا عن كون خوف العامة من الآلهة لم يكدّر حياتها الحاضرة فحسب بل جعلها تغتمّ أيضا لما ينتظرها من عذاب الآخرة . فالموت عندها ليس النهاية وإنما البداية ، بداية الأحزان والآلام والعذاب المؤبد . ويقول « فستوجيار » ملخّصا هذه الأفكار : « يبدو إذن أن الخوف من الآلهة ، من سخطها على الأحياء ومن إنتقامها من الأموات ، قد لعب دورا كبيرا في الديانة اليونانية . ولعل أبيقور قد شعر هو الآخر بهذا الخوف ؛ لعله قد مرّ بأزمة ضمير خرج منها منتصرا ، وهو ما يفسّر ثبات ثقته بنفسه . ومما لا شكّ فيه أن « الديسيديمونيا » كانت منتشرة حواليه . وبما أنه قد فاز بالخلاص ويريد بدافع شعور بالعطف الشامل مساعدة بقية الناس على الفوز بدورهم بهذا الخلاص ، فإن أوّل اهتمامه كان أن يستبعد ذلك الخوف الذي يحول قطعا دون بلوغ الأتراكسيا »[3] .

ومادام الخوف، مهما كان مصدره، حزنا وشرا، فإن ابيقور قد دأب بادىء ذي بدء على تخليصنا من الفكرة المشوّهة التي لدينا عن الآلهة ، مفسّرا طبيعة الكون الذي لا دخل لهذه الآلهة في نشأته وفي تكوّنه ومغيّرا تصوّرنا للموت الذي لا يعقبه حشر ولا يتلوه عقاب ولا عذاب .

ـ الآلهـــة :

لعل ما نترقّبه من نزعة أبيقور المادية ومن نزعته الحسّية والتجريبية ألاّ يبقى معها أي مجال لإثبات وجود الآلهة وأي نصيب للحديث عنها ، لا سيّما وأن الرواقية ، والمسيحية من بعدها ، قد روّجت صورة أبيقور ملحدٍ كافر بالآلهة ومنكر لعنايتها . بَيْدَ أن « فيلودام »(Philodème)[4] قد ألّف كتابا « في التقوى » لتبرئة ذمّة الأبيقوريين عموما من تهمة الزندقة والإلحاد التي أُلحقت بهم . وبقطع النظر عما يقوله

---

(3) المصدر المذكور ، ص 82 .

(4) عاش في القرن الثاني بعد المسيح ، وهو من بين خلفاء أبيقور .

« فيلودام » وعما أثبته « ديوجان اللايرتي » من أن تقوى أبيقور تجاه الآلهة كانت تفوق كل وصف ، يمكننا العثور في رسائل فيلسوف الحديقة على ما يثبت إيمانه بالآلهة وإعجابه بالسعادة المثلى التي تنعم بها [5] . إن موقف أبيقور يختلف عن موقف الرّيبيين الذين تكاثروا في نهاية القرن الرابع قبل المسيح ، إذ أنه ما فتىء - في نظر « فستوجيار » الذي جاء مدعّما رأي « بنيون » [6] - يقاوم التفاقم الذي شهدته ظاهرة الزندقة في ذلك العصر . ومن جهة أخرى إن فيلسوفنا لم تفته مناسبة يدعو فيها الحكيم إلى التأمّل في الآلهة وإلى السير على منوالها والتشبّه بها من أجل الظفر بالنعيم الذي تنعم به في مجتمعها الكائن خارج العوالم والذي تعيش فيه غير عابئة بما يحصل في هذه العوالم ولا بمصير من يعمرها . وعلى حدّ ما يرويه « فيلودام » ، كان أبيقور مواظبا على الطقوس الدينية وعلى الحفلات والأضحيات كلّها ، ولم تكن تقواه نفاقا أو مجرّد أسلوب من أساليب الكتابة الخاصة بعصره : « فأبيقور لم يكتف بالحث على إكبار الآلهة ، بل كان سلوكه الخاص يدل على وفائه للحفلات والأضحيات التقليدية ... » ، على حدّ رواية « فيلودام » الذي يضيف في الجزء الثاني من كتابه « حول أنواع الحياة » أنه « على الحكيم أن يظهر تعبّده للآلهة » . ويواصل « فيلودام » في نفس الكتاب مبيّنا أن أبيقور « قد راعى بإخلاص كل طقوس عبادته وأنه حرّض أصدقاءه على التقيّد بها ، ليس من أجل القوانين فحسب وإنما لأسباب مطابقة لطبيعة الأشياء ... فالصلاة إحدى مميزات الحكمة ، ليس لأنها تقينا من غضب الآلهة وإنما لأننا ندرك كم تفوق طبيعة الآلهة طبيعتنا قوة وكمالا » [7] .

وعلاوة على كل ذلك كان أبيقور ، على حدّ رواية « فيلودام » [8] ، يحرّض أتباعه على احترام وعودهم ، خاصة إذا قسموا بالآلهة ومن باب أولى إذا قسموا بالإلاه « زوس » .

---

(5) راجع « **الرسالة إلى مينيسي** » ، الفقرة 123 ؛ راجع أيضا الفقرة الأخيرة من نفس الرسالة .

(6) « **فستوجيار** » ، المصدر المذكور ، ص 87 ـ 88 ، والملحوظة عدد 1 بأسفل الصفحة 88 التي يشير فيها **فستوجيار** إلى **بنيون**(Bignone) وكتابه(L'Aristotele perduto, II, pp. 367 et s s)

(7) يذكره **فستوجيار** ، المصدر المذكور ، ص 88 إلى ص 90 .

(8) أنظر نفس المرجع ، ص 92 .

إن ما يلفت الإنتباه في المذهب الأبيقوري هو أن عبادة الآلهة التي يحرّض عليها عبادة لا نفعية ، إذ الحكيم لا ينتظر شيئا من الآلهة . ناهيك وأنها لا تقدّم شيئا للإنسان ولا علاقة لها به . وبناء على ذلك تغدو العبادة والصلوات والأضحيات عبثا لا طائل من ورائه . فإذا كان أبيقور لا يخشى الآلهة ولا يطمع في شيء منها فما الذي يفسّر حينئذ تعبّده لها ومراعاته لكل الطقوس الدينية ؟

لقد اتُّهم أبيقور بالرّياء والنفاق ، إلا أن هذه التّهمة لا تقوم على مستندات صحيحة ، لا سيا وأن فيلسوفنا لم يكن في حاجة إلى النفاق وإلى الإمتثال إلى الأعراف المقرّرة والديانات السائدة . فالإلحاد والكفر بالآلهة لَيْسَا ظاهرة نادرة في عصره ، وكان على الأقل بوسع أي شخص أن يتخلّف عن زيارة المعابد وأن يتناسى عبادة الآلهة والحفلات والأضحيات الدينية . أما قضية سقراط فكلُّنا نعلم أنها كانت قضية سياسية أكثر منها دينية . ويقدّم « فيلودام » إجابة أولى عندما يكتب : « إن الآلهة لا حاجة لها إلى أي علامة من علامات المجد . غير أنه من الطبيعي بالنسبة إلينا أن نمجّدها ، وذلك خاصة برسم صور تقيّة لها وأيضا بتقديم الأضحيات التقليدية لها بالتناوب »[9] . فالآلهة تنعم بالسعادة التامة . وتسمح الصلاة والعبادة والحفلات الدينية بمشاركتها سعادتها بل وبمنافستها في النعيم الذي تنعم به[10] . وإذا كانت الحفلات التي يقيمها الأثينيون مناسبة للفرح والبهجة فليس من حق الحكيم الأبيقوري أن يمنع أحداً من هذا النوع من المتعة . وعليه يقيم الحكيم الصلاة ويؤدي كل الفرائض لأن الشعور الديني كان شعورا منتشرا في عصره . فضلا عن كونه شعورا متأصلا في النفس البشرية . بحيث لا يمكن تجاهله أو محاولة قمعه مادام علّة ممكنة للمتعة واللذة . ويقول « قييو » مُبْرِزًا هذه الفكرة : إن تلاميذ أبيقور قد ابتعدوا عن تعاليم أستاذهم « لأنهم لم يدركوا أنه مادام الشعور الديني قائم الذات فإنه لابدّ من أخذه بعين الإعتبار ، لأنه يعبّر عن رغبة ـ مشروعة أو غير مشروعة ـ من رغبات الطبيعة الإنسانية ولأنه على الفلسفة أن تحاول إشباعها بوجه من الوجوه »[11] .

---

(9) يذكره « فستوجيار » . نفس المرجع . ص 94 .

(10) الحكمة الفاتيكانية 33 .

(11) قييو ، المرجع المذكور . ص 288 .

ومن جهة أخرى إن الحكيم لا يتأخر عن الصلاة والعبادة لأن ذلك يُقرّبه من الآلهة التي يرغب في التشبّه بها وفي النّسج على منوالها كي يفوز بنفس ما تنعم به من غبطة وكمال. ولقد نقل لنا «فستوجيار» بعض الشذرات من المخطوطات البَرْدية المصرية . وهي مقتطفة من رسالة يلخّص فيها أبيقور لصديق مجهول أهمّ الأفكار المتعلقة بتديّنه . ونظرا لأهمية هذه الرسالة ننقلها مع « فستوجيار » ، مع العلم أن بعض الجمل المنقوصة قد وقع إكمالها من قبل البحّاثة « ديلس »(H.Diels) في ترجمته الألمانية . يقول أبيقور في هذه الرسالة :

« ليست التقوى أن نراعي الفرائض الدينية العادية ـ رغم أن تقديم القرابين في المناسبات الملائمة يعدّ شيئا طبيعيا كما سبق أن قلت ـ ولا هي ، بحق « زوس » ، أن يردّد هذا أو ذاك قائلا : « إني أخشى كلّ الآلهة وإني أجلّها وأريد أن أنفق كل ثروتي لتقديم الأضحيات لها ولأخصّها بالقرابين » . لعل هذا الإنسان يستحق المدح أكثر من غيره ، إلا أن بناء التقوى على أسس متينة لا يكون بهذه الطريقة . فاَعلم أنت يا صديقي أن أفضل هبة هي التمتّع بنظرة واضحة للأشياء : ذاك هو ، على وجه الإطلاق ، أفضل خير يمكن تصوّره في هذه الدنيا . تأمّل ذلك الإدراك الواضح الذي يتمتع به الفكر وأجلّ تلك العطيّة الإلاهية ! وبعد ذلك لن تجلّ الآلهة اعتقادا بأنك ستفوز بهذه الطريقة برعايتها ، كما سيخال لبعضهم عندما يرونك تتعبّدها ، بل سيكون إكبارك لها لأنك ترى فقط ، حسب مذهبنا ، أن للآلهة مكانة عظيمة للغاية بالمقارنة مع ما تنعم به أنت من غبطة . ولا جرم ، بحق « زوس » ، إذا ما طبّقت هذا المذهب الذي يثبت لك عقلك أنه أجدر المذاهب بثقتنا وإذا ما سمحت لنفسك بتقديم قرابين للآلهة . فأنت بهذه الصورة تقوم بعمل يولّد الثقة وبشيء مستحسن إذا جاء في أوانه ، إذ أنك تكبر مذهبك الخاص باستعمالك للمتع الحسّية التي وجدتها مناسبة في تلك الظروف ، فضلا عن كونك تتكيّف بوجه من الوجوه مع التقاليد الدينية . فاَسهر فقط على عدم الوقوع في الخوف من الآلهة وعدم افتراض أن تصّرفك بهذا النّحو سيجلب لك فضلها .

وفي الحقيقة ، باسم « زوس » (كما يحلو القول لبعضهم) ، ما الذي يخيفك في ذلك ؟ أتظنّ أن الآلهة تستطيع أن تلحق بك ضررا ؟ أليس

ذلك ، بكل بداهة ، تحقيرا لها ؟ ألن تبدو لك الآلهة حقيرة إذا ما قارنتها بنفسك فوجدتّها دونك ؟ أم أنت تظنّ أنك تستطيع إذا ما اقترفت بعض الذنوب أن تهدّىء الإلاه بالتضحية بآلاف من البقر ؟ أو أن هذا الإلاه سيأخذ أضحيتك بعين الإعتبار وأنه ، كالإنسان ، سيعفيك مرة أو أخرى من جزء من الضّرر ؟ .

لا شك أن الناس يرون أنه لا بدّ من الخوف من الآلهة ولا بدّ من إكبارها بتقديم القرابين كي تمنعها إتاواتهم من مهاجمتهم . وفي رأيهم أنه إذا كان ما إفترضوه حقّا لن يلحقهم ضرر في أي حال من الأحوال ، وإذا كان ما افترضوه باطلا فلا خوف عليهم ماداموا يمجّدون عظمة الآلهة . بيد أنه لو كانت مثل هذه العلاقات الوثيقة موجودة حقا بين الآلهة والآدميين فإن الكارثة ستكون عظيمة وسيقع الشعور بوطأتها من وراء اللّحد بعد طقوس الجنازة وبعد تحريق الجثة . وكل إنسان سيلحقه الضرر ولو كان تحت الأرض إذ لا مفرّ له من القصاص . وعلاوة على كل ذلك يعلم كل واحد كم يخاف الناس من عدم اكتراث الآلهة بهم ، وكيف يلتمسون منها علامات على محاباتها (إذ يظنون أنهم بهذه الطريقة سيجعلون الآلهة تحلّ بمعابدهم وتخاطبهم بكلّ طيب خاطر) ، وعلى أيّ نحو تكون تصرّفاتهم الكثيرة والمتنوعة الناتجة عن الخوف من الضرر والإحتراس من القصاص . وفي الحقيقة يبدو كل ذلك مجرّد وهم من أوهام أولئك الناس إذا قارنّاه بمذهب الذين يعتبرون أنه توجد حياة سعيدة منذ حياة الدنيا والذين يكذّبون أن الأموات يرجعون إلى الحياة ـ وهي خارقة لا تقلّ وهمًا عن الخوارق التي تصوّرها أفلاطون »[12] .

صفوة القول إذن ان عبادة أبيقور للآلهة وإجلاله لها مردّه أن هذه الآلهة تمثل نموذج السعادة والكمال اللذين يطمح الفيلسوف إلى تحقيقهما لنفسه . لذلك يختم أبيقـور رسالته الى «مينيسي» مصرّحا ان الاتراكسيا التي تسمح الفلسفة ببلوغها سوف تجعل منه الاها يعيش بين الخيرات الخالدة[13] . ومن هذا المنطلق نفهم ان

(12) أنظر كتاب **فستوجيار** المذكور . من ص 99 إلى ص 101 .

(13) يقول **رافيسون** (Ravaisson) : إن الحكيم الأبيقوري « المنطوي على نفسه يستبعد كل نوع من أنواع الإضطراب . وهو في حالة من العزلة والإستقلال مثل الذرة المنفردة في الخلاء . إنه شبيه بالآلهة الهادئة

الآلهـة لا تعدو ان تكون في نظر أبيقور المثل الأعلى الذي يرغب الفيلسوف في تحقيقه، بحيث يجوز القول مع «آلان رينو» «بأن الخطاب الأبيقوري حول الآلهة ليست له وظيفـة لاهوتية، وبأن هذا الخطاب يندرج بالاحرى ضمن اللاهوت الأبيقـوري الحقيقي، وهـوالـلاهـوت المتعلق بالالاه الجـديد الـذي ليس غير الانسان، ذلك الانسان الذي ينظر إلى الآلهة على أنها النموذج أو المثال المنظّم لأفعاله الخاصة »[14].

ويرى « لانج »(Lange) أن آلهة أبيقور لا وجود لها في الواقع بل هي مجرّد مثل عليا ، إذ « ليس من شك أن أبيقور كان يعتبر الإيمان بالآلهة عنصرا من عناصر الـمَثَل الأعلى الإنساني ، إلا أنه لم يكن يرى أن الآلهة ذاتها موجودات خارجية . وسوف يبقى النسق الأبيقوري متضمّنا للتناقض طالما لم نعتبره من جهة ذلك الإحترام الشخصي للآلهة الذي يجعل نفوسنا في اتفاق وانسجام مع ذاتها »[15].

إلا أن « قييو » لا يقبل هذا التأويل الذي يقضي على وجود الآلهة في الواقع ويردّها إلى مجرد مثل عليا وضعها العقل البشري ليحدّد خطاه وينظّم أفعاله . إن « لانج » لم يستند في تأويله إلى أي نص حقيقي ، وهو لم يبرّر موقفه إلا بالتناقض الذي يمكن أن ينطوي عليه النسق الأبيقوري في صورة عدم الأخذ بهذا التأويل . وأول ما يمكن أن نشير إليه مع « قييو » هو أن فكرة الآلهة ليست فكرة مكتسبة من الخارج عن طريق التربية أو العادات والتقاليد ، بل هي عقيدة راسخة فينا وفكرة ثابتة نحتتها الطبيعة في أعماق نفوسنا . فنحن نحسّ أنه توجد آلهة ونختبر ذلك . ومادام الإحساس عند أبيقور صادقا دوما والحواس لا تخدعنا أبدا فالأوهام نفسها إحساسات صادقة ، والصور والأشباه التي ندركها في الحلم أو في اليقظة كلها صادقة أيضا . وأخيرا ، مادامت لدينا فكرة عن الآلهة فهذه الفكرة ليست كاذبة ولابدّ أن الآلهة موجودة[16] . فالآلهة هي بلا شك الـمَثَل الأعلى عند أبيقور ، « ولكنه

الحالية البال التي تعيش في الفواصل الخالية التي تفصل بين العوالم المتدوّمة حولها » (يذكره جان بران . المصدر المذكور . ص 88) .

(14) راجع مقاله المذكور أعلاه ، ص 447 . الملحوظة رقم 1 .

(15) لانج ، تاريخ المادية ، الجزء الأول ، ص 93 . يذكره قييو . المصدر المذكور ، ص 178 ـ 179 .

(16) راجع قييو . نفس المصدر . ص 174 .

المَثَل المتجسّد والمثل الحيّ (...) وفضلا عن ذلك مادامت كل فكرة تتجذّر في نظره في الإحساس فإن العقل البشري يمكن أن يكون له مَثَلاً أعلى أسمى من الواقع نفسه . وصفوة القول أن عقلنا قد استمدّ المثل الأعلى الذي يتصوّره من الواقع ذاته » [17] .

وفي اعتقادنا أن قضية إيمان أبيقور بوجود الآلهة أو بعدم وجودها لا يهمّ أكثر من الوظيفة النموذجية التي يعطيها هذا الفيلسوف لها . فالآلهة تلعب عنده دور المبدإ المنظّم لأفكار الحكيم ولأفعاله إن كان للآلهة أن تلعب دورا في هذا العالم . ولكنها لا تلعب أي دور ، والفيلسوف وحده هو الذي يتشبه بها ويحاكيها ، سعيا إلى بلوغ الأتراكسيا المنشودة . ولعل مبدأ الأتراكسيا ذاته هو الذي يثبت لا مبالاة الآلهة بالعالم وبمصير الإنسان وعدم خلقها لهذا ولا لذاك . وفعلا ، إذا كان الإنسان قادرا على الفوز بالأتراكسيا ، فالآلهة من باب أولى تنعم بهذه الأتراكسيا وبما تفرزه من هدوء وسكينة . وكما أن الإنسان يتنازل عن المال والجاه ويبتعد عن مشاغل الحياة السياسية والإجتماعية من أجل العيش في الراحة والطمأنينة فكذلك الآلهة لا تعبأ بما يدور في العالم ولا تكدّر صفو حياتها بمشاغل الآدميين ولا تتدخل في شؤونهم . يقول أبيقور مخاطبا هيرودوت : « وفيما يتعلّق بالأجرام السماوية لا يجب الإعتقاد بأن حركتها وتغيّر اتجاهها وكسوفها وشروقها وغروبها وكل الظواهر الأخرى التي من نفس القبيل هي ناتجة عن فعل كائن منظّم لها . وأن هذا الكائن يتمتع في نفس الوقت بالسعادة المطلقة وبالخلود ؛ إذ المشاغل والهموم والغضب والمحاباة لا تتّفق مع الغبطة ، بل هي مقترنة بالضعف والخوف والتبعية » [18] .

فالآلهة لا تتدخل إذن في حياة البشر ولا تغيّر مجرى الأحداث عقابًا لهم أو مراعاة لبعضهم ، كما أنه لا دور لها في نظام الكون وفي اتساق ظواهره ، بل يذهب أبيقور إلى حدّ إنكار نظرية الخلق التي تقول بها جلّ الأديان بمختلف أنواعها ومراتبها . فالآلهة في اعتقاد فيلسوفنا لم تخلق العالم وما فيه ، لأنها أوّلا ، كما أسلفنا ، في منتهى الكمال وفي منتهى الغبطة والسعادة ، وبالتالي لا يمكنها البقاء على هذه الحالة من السعادة والكمال إذا ما أزعجت نفسها بهموم الخلق ومشاغله .

---

(17) نفس المؤلف ونفس المصدر ، ص 179 .

(18) **رسالة إلى هيرودوت** . الفقرتان 76 ـ 77 .

ومن جهة أخرى إن نظرية الخلق مناهضة للمبدإ القائل بأنه لا شيء يخلق من عدم كما أن لا شيء يصبح عدما . فالعناصر البسيطة لا تقبل الإنحلال والفناء ، وهي كلّما انحلّت التركيبات المكوّنة منها اندمجت ضمن تركيبات جديدة ، مما يسمح للعالم بالبقاء والإستمرار منذ الأزل .

يقول باعث « الرسالة إلى هيرودوت » : « إنه لا يولد شيء من لا شيء ، وإلا أمكن لكلّ شيء أن يتولّد عن كل شيء دونما حاجة إلى أيّ بذر . ولو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحوّل عدمًا لانقرضت الأشياء جميعها ، إذ أنها ستتحوّل إلى أشياء غير موجودة . فالكون منذ القدم على نحو ما هو عليه الآن ، وسوف يبقى هو عينه إلى الأزل . وفعلا لا يمكن للكون أن يتحوّل إلى أيّ شيء إذ لا يوجد شيء خارجه ليَلج فيه ويحدث فيه التغيّر »[19] .

وأخيرا ترفض الأبيقورية نظرية الخلق برفضها للعناية الإلاهية وبرفضها لوجود علة أولى وعلة غائية . وللبرهنة على أن وجود العالم لم يكن بفعل إرادة إلاهية يلجأ أبيقور إلى إستدلال ينطلق من وجود الشر في العالم ومن وجود النقص والعيوب في كل ركن من أركان الطبيعة . ويلخّص « لاكتانس »(Lactance) هذا الإستدلال الأبيقوري كما يلي : « إما أن الإلاه يريد القضاء على الشر ولكنه لا يستطيع ؛ أو أنه يستطيع ذلك ولكنه لا يريد ؛ أو أنه لا يريد ذلك ولا يستطيع ؛ أو أنه يريد ذلك ويستطيع . فإن كان يريد ذلك ولا يستطيع فهو عاجز وهذا لا يناسب الإلاه ؛ وإن كان يستطيع ذلك ولا يريد فهو إلاه حسود وهذا أيضا لا يناسبه ؛ وإن كان لا يريد ذلك ولا يستطيع فهو في نفس الوقت حسود وعاجز وعليه فهو ليس إلاها ؛ وإن كان يريد ذلك ويستطيع . وهو الشيء الوحيد الذي يناسب الإلاه ، فمن أين إذن يأتي الشرّ ؟ أو لماذا لا يقضي الإلاه عليه ؟ »[20] .

وتلخيصا لما سبق إن الرسالة التي يريد أبيقور تبليغها إلى الآدميين هي أنّ الآلهة منزّهة عن كل الصفات التي أُلحقت بها ، أي أنها ليست آلهة حقودة شرّيرة كما تصوّرها الأساطير والخرافات الشعبية ، بل هي تنعم بالخير المطلق الذي ليس غير

---

(19) نفس المصدر السابق . الفقرة 39 .

(20) يذكره فييو . نفس المصدر . ص 172 .

الأنراكسيا ، غير مبالية بما يدور في العوالم المحيطة بها وغير مكترثة بما يحدث للإنسان أو بما يفعله . وبناء على ذلك لا مبرّر للخوف من الآلهة . ولعل أكبر مجهود قام به أبيقور وبنى عليه مشروعه الأخلاقي قد كان من أجل إزالة ذلك الشعور بالخوف من النفس البشرية . ولما كان القضاء على الخوف من الآلهة يقتضي تغيير تصوّر العامة لها فإن أبيقور مافتىء يحارب الفكر الخرافي أينما وُجد لأنه المصدر الأول للخشية والخوف .

بيد أن دحض أبيقور للديانات الشعبية لم يكن لصالح الديانات الفلكية التي تواجدت في عصره عند بعض الفلاسفة الذين كانت غايتهم إحداث تصوّر موضوعي للآلهة يستجيب لمقتضيات الفكر العلمي وللحاجات الروحية معًا . فأفلاطون مثلا قد سبق له أن رفض الأساطير الكاذبة التي تصوّر لنا آلهة شبيهة بالإنسان في انقيادها وراء عواطفها وأهوائها [21] ؛ وفي الحقيقة إن كل حديث جائز حول هذه الآلهة غير المنظورة [22] ، مادام من يصغي إلى هذا الحديث غير قادر على التحقّق من صدقه . وعلى ذلك لا توجد أية درجة من العلمية في الخطاب الشعبي حول الآلهة الأسطورية ، مما حدَا ببعض الفلاسفة أمثال أفلاطون إلى رفض هذا الخطاب اللاعلمي ، لا سيما وأن الآلهة الجديدة المرغوب فيها « ينبغي أن تكون . لا ضمانـا للأخـلاق فحسب، بل أيضـا عمادا للنـظام الطبيعي وللقانون الأسمى للكون » [23] . وبما أن حركة الأجرام السماوية حركة منظمة حسب قوانين ثابتة فهي تفترض أن هذه الأجرام كائنات حيّة ، عاقلة وخالدة ، بل هي كائنات إلاهية [24] .

ويحقّ لنا أن نتساءل هنا مع « فستوجيار » : أليس في هذا التصوّر للآلهة رجوع إلى الوراء ، مادامت هذه الديانة الجديدة منبعا ممكنا لنفس الخوف والفزع اللذين تحدثهما في النفس الديانات الشعبية التقليدية ؟ فالآلهة الجديدة لا تختلف ، من هذا المنظور ، عن الآلهة القديمة إذ هي تتمتع مثلها بقدرة على الطبيعة وعلى الآدميين

---

(21) راجع **الجمهورية** ،(II) ، 377 هـ ، و 391 هـ .
(22) راجع **التيماوس** ، 40 د ـ 5 ، و 41 أ ـ 4 ؛ راجع أيضا **كريتياس** . 107 ب ـ 1 .
(23) الجملة لفستوجيار ، نفس المرجع ، ص 103 ـ 104 .
(24) أنظر مثلا أرسطو ، **في السماء** ، II . 1 . 284 أ ـ 2 .

تفوق قدرة آلهة « الأولانب » وتسلّطها . وعلى حدّ قول أفلاطون في محاورة « التيماوس » [25] إن الحركات المنتظمة للإلاه السماوي لا تنطوي أبدا على أي خطإ . وفي كتاب « القوانين » [26] ، يُلقّب مؤسس الأكادمية هذا الطابع الثابت لحركات السماء « بالضرورة التي لا يستطيع الإلاه نفسه مقاومتها » .

ويرى أرسطو أيضا أن الآلهة الفلكية تتمتع بحركة إرادية وأن هذه الحركة الثابتة والضرورية تجعل من هذه الآلهة أسمى المخلوقات في هذا الكون وأرقاها [27] .

وتساهم حركات الآلهة الفلكية ، من ظهورٍ وٱختفاءٍ وٱلتقاءٍ وتباعدٍ إلخ . في خلق شعور بالرعب والفزع في النفوس الجاهلة وغير القادرة على الحساب والتقدير والتي ترى في الظواهر السماوية علامات تسمح بالتنبؤ بالمستقبل [28] . وٱنطلاقا من هذا الإعتبار كان يرى أبيقور أن الديانة الفلكية أكثر خطرا من الديانات الشعبية البسيطة . فالديانة الجديدة تقرّ بأن نظام النجوم والكواكب ثابت ولا تخلّف فيه . وأن هذه النجوم والكواكب كائنات حية عاقلة ، بل هي آلهة خالدة . وإذا كانت الآلهة التقليدية شبيهة بالإنسان وتخضع لكل ما يخضع له من مشاعر وعواطف بحيث لم يفقد الإنسان الأمل تماما في استعطافها وٱسترضائها ولم يملأ الخوف قلبه كلّيا ، فإن الديانة الجديدة لم تترك أي مجال للأمل ، مادامت تقرّ بأن الآلهة لا تنفصل عن نظام الأشياء السرمدي ومادامت غير قادرة هي ذاتها على خرق هذا النظام المماهي لها . وعلى ذلك فإن الديانة الجديدة تملأ قلب الإنسان خوفا وتزرعه يأسًا وغمًّا ، لا سيما وأن منظّريها يعتقدون في خلود النفس وفي حتمية الجزاء والعقاب . وعليه إن هذه الديانة لم تتجاوز عيوب الديانات التقليدية ولم تقض على حالة الخوف والإرتباك التي كان المؤمن يعيشها بٱستمرار بقدر ما أنها غيّرت مصدر هذا الخوف وزادت في شدّة الإرتباك . ولم ير أبيقور بدًّا من رفض الآلهة ـ الأفلاك بعد رفضه للديانة التقليدية ، وذلك بنسف الأسس التي تنبني عليها الديانة الجديدة وبفضح العلمية المزيّفة التي يتبجّح بها روّادها . وحَسْبُ أبيقور أن بيّن الطبيعة الحقيقية للنجوم والأفلاك التي ليست غير كتَلٍ من النيران المتجمّعة . ويقول فيلسوفنا مخاطبا هيرودوت :

(25) 47 ج ـ 3 .

(26) « القوانين » ، (VII) ، 818 ب ـ 2 و ب ـ 9 .

(27) أنظر أرسطو ، في السماء ، I ، 9 ، 279 أ ـ 18 .

(28) التيماوس 40 د ـ 1 و 2 .

« لا يجب أن نعتقد أيضا أن الأجسام السماوية ، المتكوّنة من نيران متكتّلة ، تنعم بالسعادة وأنها تتحرك بمقتضى إرادتها الخاصة (...) لذلك لا بدّ من افتراض أن حركات الأفلاك الدورية صادرة بالضرورة عن الدوّامات الأصلية المولّدة كل واحدة منها لعالم »[29] . ويضيف أبيقور ، موجّها خطابه هذه المرة إلى فيثوقلاس : « وفيما يتعلق بدوران الأفلاك فلا بدّ من إعتباره على نحو اعتبارنا لبعض الظواهر الأرضية . ولا ينبغي من أجل ذلك أن نستعين بالطبيعة الإلهية ، بل لندع الآلهة حرّة طليقة من كل وظيفة مفسدة لسعادتها . وإن لم نتصرّف بهذه الطريقة فإن بحثنا عن علل الظواهر السماوية سيكون بدون جدوى . وهذا ما حدث للعديد من الأشخاص الذين لم يتوخّوا المنهج الجائز الوحيد... »[30] .

ويمكن تلخيص موقف أبيقور بتعريفه للعالم « كجزء من الكون الذي يتضمن الأفلاك والأرض وجميع الظواهر . وهذا العالم قد انفصل عن اللاّمتناهي . وهو محدود بغشاء رقيق أو سميك . كما أن انحلاله سوف يؤول إلى إنهيار كل مضمونه . ويمكن أن تكون لهذا العالم حركة دائرية أو أن يكون ثابتا . كما يمكن لشكله أن يكون كرويّا أو مثلثا أو غير ذلك من الأشكال . إذ أن جميع هذه الحالات جائزة »[31] .

وانطلاقا من هذا التعريف للعالم . يقرّ أبيقور بوجود عدد لا محدود من العوالم . لأن الذرات التي يتكوّن منها الكون لا يستوفيها عالم واحد ولا عدّة عوالم مادام عدد هذه الذرات غير محدود[32] . وكما يقول « لوكراس » . إذا كانت الأرض لا تستوفي كل الذرات فما هو الداعي « لبقاء كل الذرات الأخرى البعيدة عنها عاطلة ؟ »[33] إن خصب الكون لا يحدّه سوى مساحته . ومادامت هذه المساحة لا متناهية فإن عدد العوالم لا محدود . وعلى حدّ تصريح « ميترودور »(Métrodore) « إن القول

---

(29) الفقرة 77 .
(30) الفقرة 97 .
(31) **رسالة إلى فيثوقلاس** . الفقرة 88 .
(32) راجع **الرسالة إلى هيرودوت** . الفقرة 45 .
(33) لوكراس . نفس المصدر المذكور سابقا . الباب الثاني . البيت 1055 .

بوجود عالم واحد في الكون اللا متناهي كالقول بأن حقلا شاسعا قد جُعل لإنتاج سنبلة واحدة »[34] .

وتتضمّن الرسالة إلى « فيثوقلاس » عددا كبيرا من التفسيرات المتعلقة بالظواهر الكونية ، مثل شروق الشمس وغروبها وكسوفها ، ومثل خسوف القمر وتقلبات الطقس وطبيعة السحب والبرق والرّعد والعاصفة والرياح والزلزال والثلوج وقوس قزح إلخ ، وإذا كان أبيقور لم يجدّد حقا في التفسيرات التي أعطاها لهذه الظواهر وأكتفى في بعض الأحيان بجمع ما أتى به الفلاسفة الآخرون ، فإن الدرس الذي تلقّنه إيّانا « الرسالة إلى فيثوقلاس » ينصّ أوّلا على ضرورة آستبعاد الخرافة والأسطورة في تفسيرنا للظواهر الكونية[35] ، وثانيا على ضرورة آعتماد طريقة التفسيرات المتعدّدة كلما تعلق الأمر بظواهر سماوية بعيدة عنّا ولا يمكن آختبارها ، وذلك لأن هذه الظواهر تقتضي أحيانا أكثر من سبب لتفسيرها ، كما أنه يستعصى في معظم الأحيان تحديد سببها الحقيقيّ ، وعليه ينبغي آفتراض عدّة أسباب ممكنة ، شريطة أن تكون أسبابا موضوعية معقولة وشريطة أن ننتزع الخرافة والأسطورة من تفكيرنا[36] . وإذا ما حصلت لدينا معرفة واضحة وحقيقية للظواهر الكونية فإن نسبة كبيرة من الخوف ستغادر قلوبنا ، بعد أن غادرها الخوف من الآلهة ، إلا أن القضاء النهائي على الخوف لن يتمّ إلاّ بالقضاء على الخوف من الموت .

ألمــوت :

إن الفكرة الرائدة للأبيقورية هي فكرة الإنعتاق والتحرّر من كل أنواع العبودية والخوف ، ولا سيما من الخوف من الآلهة ومن القدر المحتوم . ولكن يبقى شبح الموت قائما لا يمّحي رغم كل شيء ، لأنه حقيقة لا يمكن تجاهلها ولأنه الواقع الوحيد الذي يمكن آعتباره مصيرا محتوما لكل كائن حيّ . ولقد بيّن لوكراس أن خشية الموت هي أصل كل الإنفعالات السيئة وكل الرغبات الدنيئة ، كالطموح

---

(34) يذكره « فليير » ، المصدر نفسه ، ص 79 .

(35) **الرسالة إلى فيثوقلاس** ، الفقرة 104 .

(36) نفس الرسالة ، الفقرة 93 وما يتبعها .

والحسد والبخل وغيرها [37] ، بمعنى أن الخوف من الموت أكثر الأسباب مساهمة في انحلال الأخلاق وفي فساد الحياة الإجتماعية ، كما أن حياة الإنسان لكانت أفضل بكثير ولكانت أكثر كمالا ممّا هي عليه لو لم تلازمها على الدوام خشية فقدانها . ولئن لم يثبت أبيقور خلود النفس فهو مع ذلك قد قام بأكبر مجهود شاهده التاريخ من أجل تخليص الفكر البشري من الخوف من الموت ، وذلك بقطع النظر عن الإعتقاد في حياة أخرى تعقب حياة الدنيا . وإذا كان من السهل أن يتجاوز الإنسان خوفه من الموت إن كان مؤمنا بيوم البعث وبالخلود في الآخرة ، فإنه من الصعوبة بمكان أن يقف هذا الإنسان بكل رباطة جأش وبنفس الموقف الشجاع إزاء الموت ، بعد القضاء على كل الأساطير والخرافات وعلى كل اعتقاد في وجود حياة غير هذه الحياة لتخلد فيها النفس ولتنعم بكل ما اشتهته في الدنيا . وكما يقول « لاروشفوكو » (La rochefoucauld) : « **الشمس والموت لا يقدر المرء على تصفّحها** » [38] . إلا أن أبيقور قد واجه الموت بدون خوف ولا فزع ، رغم نفيه لخلود النفس وليوم الآخرة ، وهو قد أثبت أن الموت يَضع بالضرورة حدّا للحياة ، إلاّ أنه ليس من الضروري أن تنغّص فكرة الموت حياتنا وأن تلحق بها القلق والإضطراب . فما الذي يخيف الإنسان في الموت ؟ هل هو الموت نفسه من جهة كونه حدث مؤلم ، أم هو المصير بعد الموت ؟ وهذا المصير ، هل هو مصير الجسد الذي تغادرهُ النفس لتتركه فريسة للحيوانات أو لتلتهمه النيران ، أم هو مصير النفس والجسد معًا يوم القيامة ويوم الحساب من قبل آلهة غضوبة حقودة ؟

يبدو أن الموت مصدر خوف في حدّ ذاته وبغضّ الطرف عن المصير الذي يعقبه ، إذ أن الإنسان التقيّ الذي ليس له أي مبرّر للخوف من الحساب والعقاب نراه يخشى الموت مثل بقية الناس ويعيش على أمل استبعاده قدر الإمكان . فالخوف من الموت متأصل في العقل والخيال معا ، لأن الإنسان يعلم جيّدا أن مصيره الإنحلال والموت ، كما أنه يتخيّل في نفس الوقت طبيعة هذا الموت الذي لن يختبرهُ بنفسه إلا لحظة النهاية ، وما سيحدث لجسده بعد أن يكفّ عن الحركة وأن تغادرهُ

---

(37) **في طبيعة الأشياء** ، الباب الثالث ، البيت 31 .

(38) («Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder en face») (يذكره **فيو** ، نفس المرجع ، ص 121) .

الحياة . وعلى ذلك نجد الإنسان يتخيّل دائما الحالة التي سيكون عليها جسده بعد الموت فيتقزز لتصوّره له جثة هامدة داخل القبر ، أو بدون قبر تتقاسم أشلاءها الحشرات والحيوانات . ونجد هذا الإنسان ، عند موت بعض أقاربه ، شديد الحسرة وكثير البكاء والعويل ، كما يكون حريصا على القيام بكل ما تقتضيه الطقوس في مثل هذه الظروف ، من غسل بالماء الدافىء ومن لفّ بالثياب ورشّ بالعطور ، كما لو كان الميّت لم يفقد بعد كل شعور وكل إحساس . وعلى حدّ تعبير لوكراس : « إن الإنسان لا يستطيع أن يتخلّى كليا عن الحياة ولا أن يتجرّد من ذاته وأن ينفصل عن ذلك الجسم الملقى على الأرض . إنه يتخيّل أن ذلك الجسم لم يزل جسمه ولم يزل هو ، فتراه إلى جانب جثّته يحاول إحياءها ويدنّسها بإحساسه »[39] .

ولقد قام أبيقور بمحاولة فذّة من أجل تخليصنا من الخوف من الآخرة ومن الموت معا بإثباته لفناء النفس ولفقدها المطلق للإحساس . ويقول فيلسوفنا في إحدى حكمه الأساسية إن الموت لا شيء بالنسبة إلينا ، لأن ما ينحلّ يصبح غير قادر على الإحساس ، ولأن ما لا يحسّ هو لا شيء بالنسبة إلينا[40] . فمادام الخير هو اللذة والشر هو الألم ، فإنه ينتج عن ذلك أن الموت ، أي الإنعدام المطلق للشعور وللاحساس ، ليس خيرا ولا شرا ، نظرا لإنعدام الإحساس بالمتعة أو بالألم عند حدوثه . بل إن الموت لا شيء بالنسبة إلى الأموات الذين لا يحسّون به ولا شيء بالنسبة إلى الأحياء طالما أنهم على قيد الحياة . لذلك يضيف أبيقور قائلا : « عندما نكون فالموت لا يكون ، وعندما يكون الموت فنحن لا نكون . وعلى هذا فالموت لا يعني الأحياء ولا الأموات ، لأنه لا يمتّ بصلة إلى الأحياء ، ولأن الأموات لم يعودوا بعد موجودين »[41] .

وإذا كان الموت لا معنى له بالنسبة إلى الحيّ طالما هو على قيد الحياة ، ولا إلى الميّت الذي لم يعد موجودًا ليحسّ به ، فهو إذن ليس شرّا في حدّ ذاته ولا هو مؤلم كما تظنّ العامة . ولكنْ ، إذا كان الموت لا شيء في ذاته ولا هو خير أو شرّ ، أليس شرّا أن يحرم الإنسان من الحياة التي تعلّق بها وأحبّها وأصبح يرغب فيها ؟ بل لو قبلنا

---

(39) نفس المرجع . الباب الثالث . البيت 890 .

(40) الحكمة الأساسية الثانية .

(41) رسالة إلى مينيسي . الفقرة 125 .

أستدلالات أبيقور لما وجدنا حرجا من القول بأن من يتجنّب السقوط في بئر لا يدري ما يفعل ولا مبرّر لفعله ، لأنه لَوْ سَقَطَ ومات لما شعر قط بالألم مادام قد مات.

في الواقع لا ينفي أبيقور أن الحياة أفضل من الموت ، وأن كل كائن حيّ مدفوع بطبيعته إلى البقاء في الوجود قدر الإمكان . ولكن إن لم يكن الموت شرًّا في ذاته فهل يمكن اعتباره شرًا وألما من جهة كونه فقدا للحياة وحرمانا من الوجود؟

يقوم مثل هذا الإعتبار على رغبة جامحة ومشتركة بين كل أفراد البشر في الخلود والبقاء الأزلي . والسؤال الذي لا مناص من طرحه هو : ما هي مشروعية هذه الرغبة في الخلود، وهل أن الخلود الذي يجنّب الإنسان الحرمان من الحياة يمكن أن يحقّق له في نفس الوقت السعادة الحقيقية والنعيم الأبدي ؟

تجدر الإشارة باديء ذي بدء إلى أن خوف الإنسان من الموت قد جعله يرغب في الخلود ويصوّب اهتمامه نحو الأزل المستقبل متناسيا الأزل الماضي وغير مكترث به . فنحن لا نعبأ بالزمن الماضي الذي لم نعشه ولا نندم على القرون الطويلة التي لم نوجد فيها ، ولكننا نرغب في العيش إلى الأبد ونخشى الرجوع إلى العدم ، ذلك العدم الذي سبق وجودنا . وفي هذا الصدد يقول لوكراس مثبتا أن المستقبل لا ينبغي أن يكون موضوع خشية أكثر من الماضي : « أنظر كم نحن لا نبالي بالدهر الماضي الذي سبق ميلادنا ، ذلك الدهر الذي جعلتنا الطبيعة نرى فيه الأزمنة المستقبلة التي ستعقب موتنا . فهل ترى فيه ما يخيفك أو ما يحزنك ؟ ألا ترى فيه سكينة تفوق سكينة كل نوم ؟ »[42] .

ولقد بيّن « شوبنهاور »(Schopenhauer) ، أنطلاقا من نفس البرهان ، أن الخوف من الموت والعدم يقوم على الخيال أكثر منه على العقل ، بدليل أنه لو كان خوفنا من العدم خوفا معقولا لكان خوفنا من العدم السابق على وجودنا أشدّ من الخوف من العدم التابع لهذا الوجود .

بيد أن هذا النوع من البرهنة مغالطي ، كما أشار إلى ذلك « قييو »[43] ، إذ العدم الذي يعقب وجودنا يخيفنا لأنه يضع حَدًّا لهذا الوجود ويقضي على رغبتنا في

---

(42) نفس المرجع ، الباب الثالث ، البيت 985 .

(43) نفس المصدر ، ص 111 ، الملحوظة 4 بأسفل الصفحة .

البقاء . وشتّان بين العدم السابق على ميلادنا والذي يُتوّجه وجودنا . والعدم الذي يرسم حدّاً نهائيا لهذا الوجود . إن العدم الماضي لا يلحق أي ضرر بوجودنا الحاضر . أما العدم المقبل فهو يهدّده في كل لحظة وبدون هوادة . وكما أن عدم تملكنا لشيء نرغب فيه لا يحزننا قدر تملّكنا له وخروجه من حوزتنا . فإن عدم وجودنا في الماضي وجواز وجودنا أو عدم وجودنا في الحاضر لا يُحزِنَانِنَا قدر ما يحزننا حرماننا من الوجود في المستقبل .

ومن جهة أخرى . مادام الخير الأسمى في هذا الوجود هو اللذة . فالموت يضع حدّاً للذة وللخير من جهة كونه يضع حدّاً للوجود . وعليه لا مندوحة من اعتبار الموت حاجزا أمام اللذة وعقبة تمنع الخير من البقاء والإستمرار . رغم أنه ليس شرّاً في حدّ ذاته . وبالتالي يحقّ لنا أن نخشى الموت بأعتباره يقضي على اللذة والخير . وأن نرغب في الخلود بأعتباره خير أبدي ولذة لا تنقطع .

ولكن هذه الإعتراضات لا تغيّر من إصرار أبيقور على أن الرغبة في الخلود رغبة لا تثبتها الطبيعة وينبغي على ذلك أستبعادها مثل بقية الرغبات التي ليست طبيعية ولا ضرورية . فالرغبة في الخلود ليست طبيعية لأن الطبيعة لا يمكن أن تتناقض مع نفسها وبالتالي فهي لا تضع في الموجودات مبدأ يستحيل تحقيقه . صحيح أن غريزة الحياة طبيعية في كل كائن حي ولكن هذه الغريزة تخصّ الوجود الحاضر للفرد الذي يسعى إلى المحافظة على كيانه وليست رغبة في الخلود . ثم إن هذه الرغبة ليست ضرورية لأن سعادة الإنسان ليست متوقّفة على خلوده . بل الخلود لا يضيف شيئا إلى السعادة الحاضرة . فالشيء الهام حقا في المتعة ليس دوامها وتواصلها في الزمن بقدر ما هو غزارتها ونقاوتها من كل ألم . وعلى حدّ قول « شيشرون » . ينفي أبيقور أن يضيف الدوام شيئا إلى سعادة الحياة . وأن تكون المتعة المدركة في حقبة قصيرة من الزمن أقل من المتعة التي تدوم إلى الأبد ... ومع أنه يعتبر اللذة الخير الأسمى . فهو يرفض أن تكون اللذة في زمن لا محدود أعظم من اللذة في زمن محدود »[44]

يبدو إذن أن السعادة الأبيقورية يمكن أن تتحقق في كل لحظة من لحظات الزمن وبقطع النظر عن إمكانية دوامها أو زوالها بزوال الإحساس . ويستشهد أبيقور بمثال

---

(44) يذكره فيو . نفس المرجع . ص 113 .

(45) الرسالة إلى مينيسي . الفقرة 126

ببسيط عندما يقول : « كما أن (الحكيم) لا يختار الطعام الأوفر وإنما الطعام الألذّ . فهو كذلك لا يرغب في التمتّع بطول العمر وإنما برغد العيش »[45] .

ولقد وقف « فويرباخ »(Feuerbach) نفس الموقف الأبيقوري من الخلود لما اَعتبره زائفا ولا طائل من ورائه ، إذ أن الوجود يتجلّى بتمامه وكماله في كل لحظة من لحظات الزمن ، بحيث لا يتمثل الأزل في الإستمرار اللامحدود للديمومة وإنما في الغزارة اللامحدودة للحياة . إن الأزل يتمركز في كل لحظة من لحظات الوجود ويمكن أن ننعم به في كل لحظة من حياتنا ، رغم أنّنا فانون ورغم أن مصيرنا الفساد والإنحلال . ويثبت الفيلسوف الألماني موقفه بقوله : « توجد النبرات الموسيقية في الزمان ، إلاّ أن دلالتها تضعها خارج الزمان وفوقه . ويدوم اللّحن الذي يتألف منها وقتا قصيرا ولا يُعزف إلى الأبد . ولكن هل أنه لحن قصير أو طويل لا غير؟ إني أسألك : ما قولك في الشخص الذي لا يصغي إلى هذا اللحن أثناء عزفه ، بل يقوم بعملية حسابية ويبني حكمَهُ على مدّة اللحن ، فترى بقية المستمعين يحاولون التعبير عن إعجابهم بجمل دقيقة ، في حين أنه لا يجد لإبداء رأيه غير هذه الكلمات : إن اللحن قد دام ربع ساعة ؟ ليس من شك أن صفة الجنون ستبدو لك ضعيفة للغاية لتصف بها هذا الرجل . فماذا إذن سنصف أولئك الذين يظنّون أنهم يحكمون على الحياة بقولهم إنها زائلة ومحدودة ؟ »[46] .

لم يبق إذن أي مجال للخوف من الموت وللرعب الذي تحدثه فينا فكرة العدم ، مادام الموت لاشيء بالنسبة للأحياء أو للأموات ومادام الطمع في الخلود طمعا زائفا ولا طائل تحته ، لا سيما أن الخلود ليس شرطا ضروريا للسعادة ، بل لو كان الخلود ممكنا لكان منبعا للألم والحزن أكثر منه للذة والسعادة .

ونذكّر هنا بالتساؤل المطروح أعلاه والذي مفاده أن عدم الإكتراث بالموت ، الذي ليس إلاّ فقدًا للاحساس ، لعله يجعل الإنسان لا يميّز بين الحياة والموت ولا يبالي بهذا الأخير فيرمي بنفسه إلى التهلكة مادامت كل الأمور متساوية.

إن الحكيم الأبيقوري لا يخشى الموت ، كما أن فكرة العدم لا تنغّص حياته ولا تحدث فيه الرعب والفزع ، ولكنه أيضا لا يرغب في الموت ولا يبقى مكتوف

---

(46) يذكره فييو ، نفس المرجع ، ص 115 .

الأيدي أمام الأشياء التي تهدّد كيانه . فأبيقور يستنكر على حدّ السواء موقف الذين يخشون الموت وموقف الذين يرغبون فيه . لأن الحكيم . كما يتحدث عنه « سينيكا » (Sénèque) ، لا يخشى أن تنتهي حياته . مع أن الحياة لا تثقل قطّ كاهله »[47] .

وفعلا نحن لا نجد في أيّ نص من النصوص الأبيقورية ذلك التشوّه المرضي الذي اشتهر به أحد معاصري فيلسوفنا . وهو « هيجسياس » (Hégesias) الذي تتلمذ مباشرة على « أرستيب » وأسس تفكيره على المبدإ الذي يرى في اللذة الخير الوحيد والخير الأسمى في هذا الوجود . فبالنسبة **لهيجسياس** يصعب جدا الحصول على هذا الخير بأكمله وكما نرغب فيه . وغالبا ما تنتهي آمالنا بالخيبة أو تتحوّل لذّاتنا إلى تقزّز . أما نصيب اللذات التي نجنيها من الحياة فهو زهيد لحدّ الحقارة بالمقارنة مع عذاب الدنيا وآلامها . بحيث تبقى السعادة سرابا لا طمع فيه . وكل ما يمكن أن نسعى إليه هو تجنّب الآلام واستبعاد مصادر الحزن قدر الإمكان . أما الحلّ الأفضل للقضاء على الألم والتخلّص من الحزن فهو عدم الإكتراث باللّذات والتنازل عنها والحدّ من الشعور والإحساس بالقضاء على الأهواء والرغبات . فالحلّ يكمن إذن في اللامبالاة بالحياة وفي التنازل عمّا توفّره من متع ولذّات قليلة ونادرة ، وعليه ليست الحياة أفضل من الموت . بل الحياة تعادل الموت . وينبغي أن تكون رغبتنا في الموت قدر رغبتنا في الحياة . بحيث يحقّ لكل من سئم الحياة أن يتخلّص منها . ولقد لُقِّبَ « هيجسياس » « **بالناصح بالموت** » . وانتشر مذهبه بسرعة وتكاثر عدد مستمعيه الذين تأثروا بتعاليمه لدرجة أن البعض منهم أقدموا على الإنتحار . فأمر الملك « بطليموس » بغلق مدرسة الفيلسوف وبنفيه . خوفا من انتشار كره الحياة بين المواطنين ومن انعكاسات ذلك على الدولة والمجتمع .

وليس من شك أن موقف أبيقور من الحياة والموت يختلف تماما عن موقف « هيجسياس » . فهذا الأخير لا يحبّ الحياة ولا يهاب الموت . ولكنه مع ذلك يفضّل الموت على الحياة مادامت الحياة رمزا للعذاب والشقاء . أما فيلسوف الحديقة فهو لا يخاف الموت ولا يكترث به . ولكنه لا يرغب في الموت ولا يستبق أجله . بل

---

(47) يذكره **قيو** . نفس المرجع . ص 116

هو محبّ للحياة ومحبٌّ للّذة والسعادة . ويعبّر أبيقور عن موقفه من الحياة والموت بقوله : « إنّ من يصرّح بأنه على الشاب أن ينعم بالحياة وعلى الشيخ أن يتقبّل الموت بصدر رحب لا معنى لكلامه (...) ولا يقلّ سخفا ذلك الذي يقول إن الأفضل ألاّ نولد ، « وإذا ما وُلدنا أن نجتاز بكل سرعة أبواب الهادس » . فإن كان هذا الشخص مقتنعا بما يقول ، فلماذا لا يغادر الحياة ؟ إذ لا يتعذّر عليه ذلك إن كانت تلك هي رغبته . أما إذا كان كلامه مجرّد مزاح ، فمزاحه في غير محلّه »[48] .

فالأبيقورية إذن هي فلسفة الحياة ، لا فلسفة الموت ، وما خطاب أبيقور في الموت إلاّ الخطاب النهائي الذي لا ينبغي أن يعقبه خطاب ، لأن الموت لا شيء ، ومن العبث أن نتحدّث في اللاّشيء . بَيْدَ أن الموت يتشيّأ من جديد في فكر بعض الخصوم والمعارضين ، مثل « بايل » الذي يكتب : « لا يستطيع الأبيقوريون نفي حدوث الموت عندما لا يزال الإنسان يحسّ . فالموت إذن شيء يحدث للإنسان ، ولقد أخطأ الأبيقوريون لما استنتجوا ، من انعدام الإحساس عند انفصال الأجزاء عن بعضها البعض ، أن حدوث الإنفصال ليس شيئا يُحَسّ به »[49] . وفي نفس السياق يرى « لاكتانس » « أن الموت في حدّ ذاته ليس محزنا ، ولكن حدوث الموت هو المحزن »[50] .

يبدو إذن أن ما يحزن في الموت وما نخشاه ليس الموت بعد حدوثه وإثر حصوله وإنما الموت أثناء حدوثه ولحظة حصوله . ولقد أكد « أبيكارم »(Epicharme) هو الآخر على هذه الفكرة لما قال : « إنّي لا أخاف أن أكون ميّتا ، ولكنّي لا أريد أن أموت »[51] .

يبدو أن هذه المواقف المناهضة للموقف الأبيقوري من الموت تقوم على خلط بين الموت الذي يقول أبيقور إنه لا شيء ، والألم الحاصل قبل حدوث الموت ، أي أثناء الإحتضار . وفي هذه الحالة ليس الموت الموضوع الحقيقي للحزن والألم والخشية ، إذ

---

(48) **رسالة إلى مينيسي** . الفقرتان 126 ـ 127 .

(49) يذكره **فيو** . نفس المرجع ، ص 121 .

(50) يذكره **فيو** . نفس المرجع ونفس الصفحة .

(51) يذكره **كارلو ديانو** (in Carlo Diono, «Epicure: la philosophie du plaisir et la société des amis».

(Les études philosophiques« 1967, n.2

الموت يَحصل في لحظة واحدة ينعدم فيها كل إحساس وكل شعور ، بل إن ما يحزن حقًا أصحاب المواقف الآنفة الذكر وما يخشونه هو الألم السابق على الموت والمؤدي إليه ، أي لحظات الإحتضار .

إلاّ أن تحمّل الألم يبقى دائما ممكنا في نظر أبيقور ، وينبغي على المرء أن يتسلّح بالشجاعة الكافية من أجل مقاومة الألم ، وذلك بتذكّر اللذات الماضية وبتوقّع انتهاء الألم في المستقبل ولو بحصول الموت وانعدام الشعور . أمّا الموت ذاته فهو من وجهة نظر الإحساس ليس شرًا لأنه انعدام للإحساس ، كما أنه ليس شرًا من وجهة نظر العقل . إذ الموت هو النهاية الطبيعية والضرورية لكل الأشياء .

الفصل السادس

أخلاق اللذة

بعد أن أوضح لنا علم القانون الأبيقوري سبل المعرفة الصحيحة وبعد أن خلّصتنا الطبيعيات من الجهل ومن الخوف العالق به ، جاء دور الأخلاق لترشدنا إلى الخير الأسمى الذي يسعى إليه كل إنسان في كل لحظة من حياته ، بصورة واعية أو غير واعية [1] . ولئن اتفق كل الفلاسفة على أن الغاية القصوى التي يسعى إليها كل إنسان هي الخير الذي يوفّر السعادة ويحقّقها فهم لم يحدّدوا دوما بنفس الطريقة طبيعة هذا الخير ولم يجمعوا إجماعا نهائيا على سبل الفوز بالسعادة . ولعلّ أبيقور قد حاد أكثر من غيره عن الدروب المطروقة لما عرّف الخير باللذة ولما حصر السعادة في التمتع بملذات الدنيا ، منطلقا في ذلك من معاينة السلوك الطبيعي للإنسان ، دونما تمييز بين

---

(1) يستهلّ أرسطو أخلاقه إلى نيقوماقوس بالتأكيد على هذه الفكرة قائلا : « يرمي كل فنّ وكل بحث و يرمي كل عمل وكل تروّ وتعقّل إلى خير ما . وعليه فلقد صدق كل الصدق من عرّف الخير بأنه ما نسعى إليه في كل الظروف » (**أخلاق نيقوماقوس** ، الباب الأول ، الفصل الأول) .

ما ينزع إليه هذا الإنسان وما ينبغي عليه القيام به . ومن هذا المنظور يبدو أبيقور أبعد ما يكون عن الأخلاق المثالية الأفلاطونية الداعية إلى هجر ملذّات الدنيا الزائفه والتخلّص من ربقة أهواء الجسم ورغباته .

وإذا كان الجسم عند أفلاطون قبرًا ينبغي على النفس أن تعجّل الخلاص منه بإماته شهواته ورغباته . فالجسم في اعتقاد أبيقور هو ما يسمح للنفس بأن تنعم بالأتراكسيا التي لا تتحقق بمعزل عنه . بل هو أساسها وشرطها الضروري . وليس التفلسف أن نتعلّم الموت بقدر ما هو أن نتعلّم الحياة . إذ الحياة هي « كوناتس » قبل كل شيء . أي أنها رغبة في البقاء والوجود بكل الطرق الممكنة . واللذة هي المبدأ الأول والأساسي الذي يسمح باستمرار الحياة وبالمثابرة على الوجود . لذلك قال أبيقور بأن المبدأ الأوّل والأخير لكل سلوك ولكل خير هو اللذة [2] . كما أن المبدأ الأول والقاعدة الأساسية لكل خير هي لذّة البطن [3] . ويصعب في الواقع أن نفهم تفكير أبيقور حق الفهم لو عزلنا أطروحاته عن بعضها البعض وعن النسق الواردة فيه . دون تحديد لمعنى اللذة عنده ودون مقارنته بمفهوم اللذة عند القوربنائيين مثلا . لا سيما وأن المتأمل في الفلسفة الأبيقورية لا يخفى عليه التناقض الكامن فيها بين أطروحات تتناول في كثير الأحيان نفس الموضوع . فبعض النصوص مثلا تنوّه باللذة الجسدية لدرجة أنها تدعو في الظاهر إلى الفسق والمجون . كالقول بأن « مبدأ كل خير وأساسه لذّة البطن » . أو تصريح أبيقور بأنه لن يستطيع تصوّر الخير لو استثنينا « ملذّات الذوق وملذات الجماع وملذات البصر والسمع وكل الحواس الأخرى التي يمتاز بها الإنسان » [4] . أو كذلك قوله بأنه « لو كانت مصادر اللذة تسمح بتخليص الفكر من القلق الذي تحدثه فيه الظواهر السماوية والموت والعذاب . ولو كانت هذه المصادر تعلّمنا . فضلا عن ذلك . الحدود التي تقف عندها الرغبات . لَـمَا وجّهنا التوبيخ إلى الفسّاق . إذ اللذة ستغمرهم من كل جانب . دون أن يختلط بها الألم ولا الحسرة اللّذين يمثّلان الشرّ الحقيقي » [5] .

---

(2) راجع **الرسالة إلى مينيسي** . الفقرة 128 وما يتبعها .
(3) عن **أتيني**(Athénée) . يذكره **فيو** . راجع كتابه المذكور . ص 32 .
(4) يذكره **ديوجان اللايرتي** . راجع كتابه المذكور . الباب العاشر . الفقرة 6 .
(5) الحكمة الأساسية العاشرة .

إلاّ أن بعض النصوص الأخرى تعارض في الظاهر النصوص المذكورة أعلاه ، مثل زعم أبيقور أكثر من مرّة أن قليلا من الخبز والماء يسمح له بمنافسة الآلهة في غبطتها [6] ، أو قوله : « عندما نقول إن اللذة هي غايتنا القصوى ، فإننا لا نعني بذلك اللّذات الخاصة بالفسّاق أو اللّذات المتعلّقة بالمتعة الجسدية ، كما ذهب بعضهم الظن ، نظرا لجهلهم لمذهبنا ، أو لعدم موافقتهم عليه ، أو لتأويلهم الخاطىء له ؛ بل اللذة الّتي نقصدها هي الّتي تتميّز بإنعدام الألم في الجسم والإضطراب في النفس » [7] .

وليست غايتنا إعداد قائمة للنصوص الأبيقورية المتضاربة وإنما نريد فقط لفت الإنتباه إلى أن تضارب هذه النصوص لا يرجع إلى تنوّع مصادرها وإلى الإضافات الخاطئة أو الكاذبة الّتي لحقت بها ، بقدر ما أنه تضارب ظاهري سنسعى في تحليلاتنا الموالية إلى رفعه . وإذا ما تسنى لنا ذلك سيصبح بوسعنا فهم المشروع الأخلاقي الأبيقوري فهما جيّدا وستتجلّى لنا الحكمة الأبيقورية ببعديها الفردي والإجتماعي .

★ ★ ★

تهدف تصرّفات كل الكائنات الحيّة إلى غاية واحدة تصبّ فيها كل الغايات الأخرى ، وهذه الغاية هي اللذة والمتعة . ولا يخضع هذا السعي وراء اللذة إلى ناموس من نواميس العقل بقدر ما أنه يتأصل في الطبيعة نفسها ، بحيث ما من شك في « أن اللذة غاية كلّ الموجودات ، إذ حالما تولد هذه الأخيرة إلا وتجد نفسها بطبيعتها وبغضّ الطرف عن العقل تستمتع باللذة وتنفر من الألم » [8] . فالسّعي وراء اللذة سعي طبيعي ولا عقلي ، وعلى ذلك لا موجب لتأنيب من يرغب في اللذة . إذ

---

(6) راجع **الرسالة إلى مينيسي** . الفقرة 131 .

(7) راجع نفس الرسالة ونفس الفقرة .

(8) **ديوجان اللايرتي** . المصدر المذكور . الباب العاشر . الفقرة 137 .

بأي حقّ سنؤنّبه ونوبّخه وبناء على أي مبدإ سنعيب عليه رغبته ؟ إن كان ذلك بحق العقل وبحق الفضيلة التي ينص عليها . فذلك غير مشروع لأن العقل لا دخل له ولا حكم في النزوع الطبيعي إلى اللذة . وكما يقول أبيقور : « إن الحيوان يتّجه نحو اللذة قبل حصول أي فساد لطبيعته : فالطبيعة هي ذاتها التي تحكم من خلاله بنقاوتها وكمالها » [9] .

وبناء على هذا الإعتبار . مادام الخير . وفقا لفكرة قديمة . هو ما يطابق الطبيعة والشر ما يناقضها . فاللذة خير . بل هي الخير الأسمى إذ هي الغاية القصوى والمشتركة بين كل الكائنات الحيّة بآختلاف أنواعها وبآختلاف الأماكن والأزمنة التي تعيش فيها . واللذة هي الخير الحقيقي . ناهيك وأن العقل نفسه يقتضيها ولا يعارضها . إذ العقل ليس مناقضا للطبيعة وليس شيئا غريبا عنها . فالإنسان الذي يفكّر ويتعقّل الأشياء هو عينه الذي يحسّ الأشياء ويشعر بها . وفي الحقيقة إن التفكير يتولّد عن الإحساس كما سبق أن بيّن لنا ذلك المنطق الأبيقوري [10] . بحيث تنجم فكرة اللذة أو الألم عن الإحساس باللذة أو بالألم . بل يمكن القول إننا نفكر لأننا نحسّ ونشعر ولأننا نلتذّ ونتألّم . لا غرو حينئذ أن تكون اللذة بالنسبة إلى العقل موضوع رغبة والألم موضوع خوف وتقزّز . وأن يحرّض العقل على إختيار الأولى وتجنّب الثاني . بمعنى أن العقل تابع للحواس وللطبيعة ويزكّي القوانين التي تسنّها وليس العكس كما هو الحال في الفلسفات الأخرى التي تُخضع الطبيعة للعقل وترفع من شأن هذا الأخير على حساب الحواس الواهية . ويقول « قييو » في هذا الصدد : « بقدر ما كان سقراط وأفلاطون وأرسطو يحطّون من شأن الإحساس بالمقارنة مع العقل . بقدر ما كان أبيقور يحط من شأن العقل بالمقارنة مع الإحساس (...) وطالما واكبنا تطوّر النسق الأبيقوري إلا ورأيناه يقلّص من دور العقل (...) فالعقل والعلم في حاجة إلى التبرير بتبيين أنهما يقودان إلى اللذة ؛ وينبغي على العقل المتولّد عن الحواس أن يكون في خدمتها أو أن لا يكون » [11] .

---

(9) عن شيشرون . يذكره قييو . ص 21 من كتابه المذكور .
(10) راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب .
(11) قييو . نفس المرجع . ص 28 ـ 29 .

يبقى الإحساس إذن الخبرة الأولى التي تربط الإنسان بالواقع الطبيعي على المستوى المعرفي ، كما أنه معيار الخير ومبدؤه على المستوى الأخلاقي . ولقد كتب أبيقور في رسالته إلى مينيسي يقول : « إن اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها ، وهي الخير الأوّل الموافق لطبيعتنا والقاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنّبه ، وهي أخيرا المرجع الذي نلجأ إليه كلما اتّخذنا الإحساس معيارا للخير الحاصل لنا »[12] .

لا شكّ إذن أن اللّذة التي يقصدها أبيقور هي دوما في أصلها لذّة حسّية ، لا سيما وأنه يُرجع مبدأ كل خير إلى لذة البطن . وحتى لا نسيء الظنّ بالأخلاق الأبيقورية يجدر بنا أن نبحث في مفهوم اللذة عند فيلسوفنا وأن نستجلي طبيعة المتعة الحقيقية التي يدعونا إلى أن ننعم بها .



كل لذّة خير طالما اعتُبرت في حدّ ذاتها وبقطع النظر عن النتائج المترتّبة عنها ، وشريطة أن تكون لذة حقيقية . وما اللذة الحقيقية عند أبيقور سوى اللذة الجسمية ، بل لا وجود إلا لنوع واحد من اللذة هي اللذة الجسمية ، على خلاف ما أقرّته الفلسفات السابقة من تمييز بين لذات الجسم ولذات النفس . فاللذة الجسمية هي أصل كل اللذات التي لا يعدو أن يكون تنوّعها مجرد تنوّع لموضوعاتها[13] . أمّا لذات النفس فهي لا تختلف عن لذات الجسم ، بل هي متأصلة فيها رغم مقابلتها لها . ولو تأمّلنا جيدا في الفلسفة الأبيقورية لما وجدنا أي تناقض بين القول بلذات النفس والرفض القطعي لتنوّع اللذات . فأبيقور كان يرجع كل اللذات بدون استثناء إلى الجسم ، كما كان يرى أن اللذات الروحية عبارة عن أوجه مختلفة لنفس اللذة الواحدة التي هي اللذة الجسمية . بمعنى أن كل لذة ، مهما تنوّعت ومهما ابتعدت في

(12) الرسالة إلى مينيسي ، الفقرتان 128 ـ 129 .
(13) راجع الحكمة الأساسية 18 .

الظاهر عن الإحساس ، تتأصّل دائما وكشرط ضروري لها في الشعور بالراحة الجسمية . فلذّات النفس مشروطة إذن براحة الجسم ، بل هي راحة الجسم عينها ، بحيث يقتضي القول بواحدية اللذة ويقتضي ردّها إلى اللذة الجسمية وجود قاعدة فيزيولوجية تسمح بالإحساس بالراحة الحاصلة عن التوازن بين مجمل وظائف الجسم . وعلى ذلك فإن اللذة الأبيقورية عبارة عن توازن بين مختلف أعضاء الجسم الحي ومختلف وظائفه ، ذلك التوازن الذي يعبّر عن صحّة الجسم وسلامته وعن آنعدام الشعور بالألم . فاللذة التي يتحدث عنها أبيقور تقتضي إذن غياب الألم ، إذ يؤكد فيلسوفنا على أن ما يقصده باللذة ليس تلك اللذة الخاصة بالفساق والمتهكين بقدر ما هي اللذة المتمثلة في غياب الألم وآنعدام الإرتباك [14] .

وآنطلاقا من هذا الإعتبار ذهب بعضهم إلى أن اللذة الأبيقورية لا تعدو أن تكون لذة سلبية ولذّة جُثّة هامدة ، بمعنى أنها لا تقوم على إحساس حقيقي ولا على الشعور بالرغبة ، لدرجة أن « برقسون » قد قال مثلا بأن قمّة اللذة في نظر أبيقور هي أن لا نكون في حاجة إلى اللذة [15] .

إلا أن غياب الألم وآنعدام الرغبة في الحصول على اللذة ليسا كل اللذة ، لأن « آنعدام الألم ، كما يقول « كارلو ديانو »(Carlo Diano) ، لا يعني الإنعدام الكلّي للإحساس ، وعليه كلّما انعدم الالم وحيثما وجد إدراك حسّي وُجدت اللذة ، حتى لو لم يتذوّق اللسان شيئا ، وحتى لَو لَمْ يلامس البَشَرة شيء » [16] .

ولقد أكّد أبيقور أكثر من مرة ، رغم زهده ورغم قناعته المأثورة ، على الطابع الإيجابي للذة لما حدّدها مثلا بأنها لذة الذوق والبصر والسمع وكل الأشياء الجميلة ، أو لما كان يصف المتعة الكبيرة التي يجدها في تناول رغيف خبز وقليل من الماء ، أو كذلك لما كان يطلب من أحد مراسليه أن يبعث إليه قليلا من الجبن ليستمتع به . لا

---

(14) راجع **الرسالة إلى مينيسي** . الفقرة 131 .

(15) **برقسون** ، **منبعا الأخلاق والدين** ، ص 324 من الطبعة الفرنسية لسنة 1932 ، يذكره « جان بران » ، ص 95 من كتابه **الأبيقورية** .

(16) كارلو ديانو ، أبيقور : فلسفة اللذة وجمعية الأصدقاء ، ص 176

C. Diano; «Epicure: la philosophie du plaisir et la société des amis», (in Les études philosophiques,1967 n.2, page 176)

شك إذن في أن آنعدام الألم شرط ضروري وكاف لوجود اللذة ، ولكن اللذة في ذاتها ليست لذة سلبية ، أي أنها ليست مجرّد غياب الألم ، رغم أنها تحصل عند غيابه . بل هي واقع إيجابي وشعور حقيقي . وإذا أردنا أن نرفع مع « فيكتور بروشار »(Victor Brochard) كل آلتباس وأن نبقى أوفياء لتفكير أبيقور « لا ينبغي أن نقول : اللذة هي القضاء على الألم ، وإنما : اللذة تحصل دائما عندما يزول الألم »[17] .

ولمزيد التدقيق يجدر بنا التذكير بمفهوم اللذة كما تناولته بعض الفلسفات القديمة . وخاصة منها الفلسفة القورينائية . فأرستيب القوريناني(Aristippe le cyrénaique) كان يقول بأن اللذة حركة خفيفة وأنها شبيهة بالأمواج الهادئة التي نراها على سطح البحر عندما يكون الطقس جميلا . في حين أن الألم حركة عنيفة وشبيهة بهبوب العاصفة وبهيجان البحر[18] . ولا توجد في نظر هذا المفكّر حالة وسطى بين اللذة والألم . أي حالة ثبات وسكون لا يشعر فيها المرء لا باللذة ولا بالألم . لأن هذه الحالة لا تناسب الكائن الحي بقدر ما تناسب من فقد الحياة وأصبح جثة هامدة لا تحس ولا تشعر . لذلك يعتبر القورينائيون أن اللذة التي يتحدث عنها أبيقور لذّة إنسان نائم أو إنسان فقد الحياة وليست لذة من لم يزل يقظا وشاعرا بما توصله إليه حواسّه من إحساسات ناعمة ولطيفة .

ومن جهة أخرى يتبنّى أرستيب المذهب الهيرقليطي القائل بالسيلان الأبدي للأشياء . ليبنى وجود الماضي والمستقبل مادام أوّلها **لم يعد بعد** وثانيهما **ليس بعد** . وليثبت بناء على ذلك أن المتعة الحاضرة هي وحدها الجديرة بأن تستقطب آهتمامنا وأن الحكيم الحق لا يعبأ بالأمس ولا بالغد بقدر ما ينعم بما توفّره له اللحظة الحاضرة من ملذّات ومتع . أما ما يدعونا إليه أبيقور من تذكّر اللّذات الماضية فإن هذا التذكّر لا يسمح البتّة بآسترجاعها وبإعادة التمتع بها كما حصل ذلك في القديم . كما أن ذلك لن يحدّ من الآلام الحاضرة إذا كانت الغاية من الهروب إلى الماضي التخفيف من هذه الآلام . وفيما يخصّ اللذات المستقبلة لا أحد يضمن تحقّقها . وعليه الأفضل أن

---

(17) « **فيكتور بروشار . دراسات في الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة** . الطبعة الفرنسية . باريس . فران . 1954 . ص 271

(18) راجع الباب الثاني من كتاب **ديوجان اللايرتي** . مذكور

نعيش دوما المتعة الحاضرة بكل غزارة وبكل ما لَدَينا من قدرة على ذلك.

أما النقطة الثالثة التي يبتعد فيها القورينائيون عن أبيقور فهي تتعلق بالفصل النوعي الذي يحدثونه بين لذات الجسم ولذات النفس، فضلا عن كونهم يضعون اللذات الأولى في مرتبة أدنى من اللذات الثانية.

ولكي يتسنّى لنا إدراك طرافة الأخلاق الأبيقورية بمقابلتها بالمذهب القوريناني يستحسن أن نعرّج على الفلسفة الأفلاطونية لنرى كيف تناولت مسألة اللذة والألم قبل أبيقور وبعد أرستيب القوريناني. فلنراجع ما يقوله أفلاطون في محاورة «الفيلاب»[19] وفي الباب التاسع من «الجمهورية»[20]، حيث يستبعد القول بوجود حالة متوسّطة بين اللذة والألم، مثل حالة الإنسان الذي لا يشعر بالعطش ولا بالجوع فلا يأكل ولا يشرب. وفي هذا السياق يُدلي أفلاطون ببعض الحجج كقوله مثلا بأن وجود حالة وسطى بين اللذة والألم لا يجعلنا نفهم كيف يمكن لهذه الحالة أن تتحوّل إلى شعور باللذة أو بالألم. ثم إن الإحساس باللذة عندما يزول الألم والإحساس بالألم عندما تزول اللذة إحساسان يقومان على شعور وهمي، لأننا من جهة نقرّ بوجود حالة وسطى بين اللذة والألم لا هي لذّة ولا هي ألم بل هي حالة من السكون والإستقرار، ومن جهة أخرى نصرّح بأنه ليس ألذّ من زوال الألم، أي من الإنتقال من حالة الألم إلى حالة السكون، أو بأن زوال اللذة ـ أي الإنتقال من اللذة إلى السكون ـ مؤلم ومحزن. وعلى ذلك لا يمكن القول بوجود حالة وسطى بين اللذة والألم، لأنه لا يمكن «لِمَا ليس هذا ولا ذاك أن يصبح هذا أو ذاك»[21]، كما أن اللذة ليست مجرّد نفي للألم ومجرّد غيابه[22]، لأن هذا التعريف السلبي للذّة يدفع بها في اللاّوجود ويسلبها واقعيّتها وحقيقتها[33].

(19) **الفيلاب**، 33 أ، و 44 ب.

(20) **الجمهورية**، الباب التاسع، 583 ج.

(21) **الفيلاب**، 44 ب؛ راجع أيضا **الجمهورية**، 585 ب، حيث يكتب أفلاطون: «عندما ينتقل الناس من الألم إلى الحالة الوسطى ويجزمون أنهم بلغوا ذروة اللذة فهم على خطإ، إذ أنهم يقابلون الألم بغياب الألم، نظرا لجهلهم للذة، وهم في ذلك يشبهون أولئك الذين يقابلون بين الأسود والرمادي نظرا لجهلهم للأبيض».

(22) راجع الصفحة 271 من كتاب **فيكتور بروشار** المذكور أعلاه.

(23) **فيكتور بروشار**: «لا وجود في نظر أبيقور ولا في نظر أفلاطون وأرستيب لحالة وسطى هي حالة غياب

ومن المحتمل جدا أن أبيقور لم يجهل التحليلات الأفلاطونية للذة والألم ، وأنه لم يكن يقصد باللذة الساكنة حالة وسطى لا يشعر فيها الإنسان بأي إحساس ، بل اللذة الساكنة في رأيه هي الحالة النهائية التي يمكن بلوغها عندما يزول الألم وبعد الإنتقال من حالة اللذة المتحركة ، تلك اللذة التي يعدّها القورينائيون اللذة الحقيقية والتي تبقى عند فيلسوف الحديقة لذة غير خالصة ولذة يشوبها الألم .

ولقد ميّز شيشرون بين ثلاث حالات هي حالة الألم (مثل ألم الضمآن الذي ليس لديه ماء) وحالة انعدام الألم أو اللذة الساكنة (مثل حالة من لا يشعر بالعطش ولا يشرب) وحالة اللذة المتحرّكة (مثل حالة من يشعر بالعطش ويشرب) ثم اتّهم أبيقور بأنه خلط بين الحالتين الثانية والثالثة وأشار إليهما بنفس عبارة « اللذة » . وفي الواقع قد أساء شيشرون فهم فيلسوفنا لأن هذا الأخير لم يخلط قطّ بين اللذة الساكنة واللذة المتحركة ، كما أنه كان يرفض أن تكون اللذة الحقيقية اللذة المتحرّكة . فاللذة المتحركة ليست خالصة تماما من الألم ، وهي لذة مقترنة بحركة الجسم الذي يعمل على استرجاع توازنه المفقود ، بمعنى أنه أثناء الشعور بهذا النوع من اللذة وأثناء استرجاع الجسم لتوازنه لم يزل هذا الجسم فاقدا نسبيا للتوازن الذي هو بصدد استرداده ، وبالتالي فهو لم يتخلّص بعد من نسبة الألم التي لم تزل عالقة به رغم تضاؤلها المتزايد . وعندما يرجع الجسم إلى توازنه الطبيعي يكون الألم قد زال كليّا فيحصل الشعور باللذة الحقيقية وهي اللذة الساكنة التي لا تحتمل الزيادة ولا النقصان . وتُسمّى هذه اللذة الساكنة التي تحصل بحصول التوازن بين مختلف أعضاء الجسم لذّة مقوّمة . ومن هذا المنظور يمكن القول بأن المتعة التي يجدها الإنسان في الشراب عندما يشعر بالضّمإ ليست متعة حقيقية ، لأنها ليست خالية من الألم ، ألم الشعور بالضّمإ وألم الرغبة في الشراب (مادامت كل رغبة تعبّر عن حرمان ومادام كل حرمان مؤلم ومحزن) . ولقد أحسن أفلاطون التعبير عن هذه الفكرة الأبيقورية بقوله : « القليل من الأبيض الناصع أبيضُ وأجملُ وأصدقُ من الكثير من الأبيض المخلوط »[24] . فاللذة الحقيقية ليست إذن كمّاً قابلا للزيادة

الألم . إذ أن مثل هذه الحالة السلبية هي حالة اللاوجود . أي أنها لا توجد . فاللذة تبدأ حالما ينتهي الألم » (نفس المرجع . ص 272) .

(24) « الفيلاب » . 53 ب .

اللامحدودة بقدر ما هي كيفٌ محدود قابل لأن تزداد نقاوته . لذلك يعتبر أبيقور اللذة خيرا في حدّ ذاتها ، ويرى أنها لا تصبح شرًا إلا بالنظر إلى الألم الذي ينضاف إليها ، ولذلك أيضا لا يقابل فيلسوفنا المتع واللذات التي يتمرّغ فيها الفسّاق والمتهتكون بالتأنيب والتوبيخ طالما لم تتبعها نتائج وخيمة .

ويجرّنا الحديث عن نقاوة اللذة وصفائها من كل ألم لاحق بها إلى تنزيل مفهوم اللذة في الإطار الزماني المعيش من طرف الإنسان ، لا سيما وأن اللذة الوحيدة التي يعترف بها القورينائيون هي اللذة الحاضرة التي ننعم بها **الآن وهنا** . فاللذة التي يتحدث عنها « أرستيب » هي شبح اللذة ، بل لا وجود لها تماما ، لأنها تنتهي حالما تبدأ ؛ وعليه لا بدّ للذة أن تدوم في الزمان لكي نشعر بها ، أي لا بدّ أن تستبقي هذه اللذة شيئا من ماضيها كلذّة وأن تفتح المجال للأمل في تواصلها في المستقبل . إن اللذة الأبيقورية لا تنحصر في الزمن الحاضر ولا تبقى سجينة اللحظة المعيشة ، بل هي الغاية القصوى والخير الأسمى الذي ينشده الفيلسوف . وليست السعادة غير هذه الغاية وغير هذا الخير ، أي أن السعادة هي اللذة ، ولكنها ليست اللذة الحاضرة وإنما اللذة التي تدوم وتتواصل حاضرا ومستقبلا وتعبّر عن الإنسجام الكامل لحياة الفرد الجسمية والروحية معًا . أمّا عند « أرستيب » فإن كل لذّة ، كما رأينا ، لذة آنية وكل متعة لا تتعدّى اللحظة الحاضرة لأن الحاضر وحده في حوزتنا ولأن المستقبل هو الغيب الذي لا معرفة لنا به ولا سلطة لنا عليه . فلنتمتّع إذن بالحاضر دونما تفكير في المستقبل وحتى لا نتيه في حسابات وتخمينات لا طائل من ورائها ، ولنغضّ الطرف عن الآلام التي من المحتمل أن تتسبّب فيها اللذات الحاضرة ، تلك الآلام التي يكفي التفكير فيها لكي تنغّص حياتنا وتفسد متعنا . إن الخير الأسمى بالنسبة إلى الفيلسوف القورينائي هو اللذات الجزئية والمتعدّدة ، وكل لذّة غاية في حدّ ذاتها وبقطع النظر عن اللذات الأخرى . وعلى حدّ تعبير « أرستيب » ، كما ينقله لنا « ديوجان اللايرتي » [25] . « إن الغاية تختلف عن السعادة ، لأن الغاية هي اللذة الجزئية الحاضرة . في حين أن السعادة حصيلة الجمع بين اللذات الجزئية الحاضرة والماضية والمستقبلة . واللذة الجزئية فضيلة بذاتها ، في حين أن السعادة ليست فضيلة بذاتها وإنما باللذات الجزئية التي تكوّنها » .

---

(25) راجع الباب الثاني من كتاب **ديوجان اللايرتي** .

تقول إذن أخلاق اللذة الأرستيبية بتعدّد اللذات الجزئية وبتنوّعها . كما أنها تستبعد البعد الزماني الذي ترى فيه قَيْدًا للسلوك وكبتًا للرغبات وحرمانا من متع الدنيا . إلا أن رغبة « أرستيب » في البقاء مستقلاً عن المستقبل قد أوقعته في عبودية الزمن الحاضر ، إذ « أن حصر الارادة في الحاضر ومنعها من النظر إلى الأمام وإلى الوراء ، وبآختصار إن منعها من آسترداد الماضي ومن الإنقذاف في المستقبل . أليس في ذلك قضاء على حرية التصرّف ؟ بل إننا لا نترك للعقل مجالا للتبصّر إذا وضعنا من أمامه ومن خلفه غشاء الليل »[26] .

أما أبيقور فلقد سمح لنفسه بإدماج فكرة المستقبل في مذهبه المتعي عن طريق تصنيف اللذات المختلفة بآختلاف النتائج المترتبة عنها . في حين كان « أرستيب » يرى أن اللذات بمختلف أنواعها متساوية ولها نفس القيمة[27] ، أقام أبيقور سلّما تفاضليا بين اللذات بالنظر الى ما يتبعها من نتائج بالنسبة إلى الفرد المتمتّع وبالنسبة إلى الأفراد المتواجدين معه . ولئن كانت كلّ لذة خيرا في حدّ ذاتها كما سبق أن بيّنّا فإن اللذات ليست كلها متساوية وليس لكلّها نفس القيمة ، إذ غالبا ما تكون بعض اللذات الحاضرة سببا في آلام مُقبلة ، وعلى ذلك ينبغي تجنّب هذا النوع من اللذات الخطيرة قدر الإمكان . ويجوز التذكير هنا بالتمييز الشهير الذي يقيمه أبيقور بين ثلاثة أصناف من الرّغبات ـ مع العلم أن كل رغبة هي رغبة في اللذة والمتعة ـ وهي : الرغبات الطبيعية والضرورية لبقاء الفرد (كالرغبة في الطعام والشراب) والرغبات الطبيعية وغير الضرورية (كالرغبة الجنسية) والرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية (كالرغبة في الجاه والمجد إلخ) . أما النوع الأول من الرغبات فلا مندوحة عنها ولا بدّ من تلبيتها بلا إفراط ولا تفريط ، لأن الألم حاصل في كلتا الحالتين . وبالنسبة إلى الرغبات الطبيعية وغير الضرورية ليس المطلوب تجنّبها مادامت رغبات طبيعية ، إلاّ أنه لا بدّ من السهر على ألا يصبح إشباعها فرصةلتحويلهاتدريجيا إلى رغبات ضرورية ولا يمكن الإستغناء عنها . بقي النوع الثالث من الرغبات وهي الرغبات التي ينبغي تجنّبها قدر الإمكان لأنها المصدر الرئيسي لكل الآلام والأحزان . وتجدر الإشارة إلى أن موقف أبيقور من الرغبات واللذات ليس موقف الواعظ الذي يدعو إلى كبت بعضها

---

(26) **قيو** ، كتابه المذكور ، ص 37 .

(27) انظر الباب الثاني من كتاب **ديوجان اللايرتي** .

دون الآخر ، بل كل لذّة في أعتقاده حسنة ، غير أنها تصبح سيئة وضارّة عندما تستعبد صاحبها لدرجة أنه يصبح غير قادر على التمييز بين اللذات التي لا يعقبها ألم واللذات التي ينجرّ عنها بالضرورة الألم والحزن . وليس من شك في أنه كلما أتّبعنا طبيعتنا وكلما أكتفينا برغباتنا الطبيعية والضرورية فزنا باللذة الحقيقية . بيد أننا غالبا ما تستهوينا الملذات الزائفة وغير الضرورية ، وأبيقور لا يعيب على أي كان مثل هذا السلوك طالما لم يلحقه شعور بالألم والحزن وطالما لم يلحق أي ضرر بالفرد المتمتّع ولا بالأفراد الذين يعايشهم ويتعامل معهم . فالشيء المهمّ حقا بالنسبة إلى كل فرد هو ما يغنمه من فائدة ومن منفعة من وراء إشباعه لرغباته وأستجابته لشهواته ، وذلك بتجاوزه اللحظة المعيشة وبتقديره لنسبة اللذات أو الآلام التابعة للّذات الحالية. ويقول « قييو » في هذا الصدد : « حالما تخصب فكرة الزمان اللذة وحالما تصبح هذه الأخيرة غاية أخيرة ونهائية تهدف إليها الحياة كلها إلاّ وأكتست معنى جديدا فيتحوّل مذهب المتعة إلى مذهب نفعيّ » [28] . ويقارن « قييو » بين أبيقور وبعض الفلاسفة النّفعيين المحدثين (« بنتام »(Bentham) ، و« «ستيوارت مل »(Stuart Mill) ، وغيرهما) ليصرّح في نهاية تحليله بأن فيلسوف الحديقة هو « المؤسس الحقيقي للأخلاق النفعية » [29] وبأنه « يجوز أن نعتبر مذهبه محاولة (...) من أجل تنظيم الفكر البشري وفقا للمنفعة . فأفلاطون كان يبحث عن الحق ليستنبط منه الخير ، أما أبيقور فهو يبحث ، على العكس ، عن الخير بالنسبة إلينا قبل البحث عن الحق في ذاته ؛ وهو على ذلك يستبعد ، مثل الوضعيين المحدثين ، كل تأمّل مجرّد وكل تحذلق زائف » [30] .

بيد أن المحاولة التي قام بها « قييو » للتقريب بين أبيقور والنفعيين المحدثين لا تخلو من الجرأة كما لا يمكنها أن تَحظى بموافقتنا التامة . فأبيقور يرى فعلا أن كل سلوك يهدف إلى اللذة وأن اللذة هي الخير الوحيد الذي يحقق لنا السعادة ، أي أنها الخير الوحيد الذي نجد فيه منفعتنا ؛ وبالتالي لا بدّ لنا أن نُحسن تقدير نسبة اللذات الممكنة ونسبة الآلام اللاحقة بها ، لا سيّما أن بعض اللذات يتبعها بالضرورة الألم

---

(28) نفس المصدر ، ص 39 .
(29) نفس المصدر ، ص 19 .
(30) نفس المصدر ، ص 20 .

والحزن ، وبعض الآلام تكون مشفوعة باللذة والسعادة . وعلى حدّ تعبير أبيقور إننا « أحيانا ننظر إلى الخير كما لو كان شرّا ، وإلى الشر كما لو كان خيرا »[31] .

وتوجد نصوص أخرى كثيرة تجوّز لنا التقريب بين أبيقور والنفعيين المحدثين ، مثل النص الذي يوصي فيه الفيلسوف اليوناني بالتنازل عن لذة ما خوفا من ألم تابع لها أو طمعا في لذة أكبر ، أو بأن نرضى بألم ما من أجل تجنّب ألم أكبر أو أملا في لذة مُقبلة[32] .

إلا أن أبيقور لا يدعو مع كل ذلك إلى القيام بعمليات حسابية دقيقة تقوم على جمع كمّيات من اللذة وطرح كميات من الألم قصد الحصول على أحسن نتيجة ممكنة وأنفعها لنا . وفعلا لم يحصر أبيقور أبدا السعادة في توفير أكبر عدد ممكن من اللذات مع أقلّ عدد ممكن من الآلام ، لأن اللذة عنده ، كما سبق أن بيّنّا ، ليست لذة كمّية بقدر ما هي لذة كيفية . ثم إنه يصعب جدا ، كما يشير إلى ذلك « فيكتور بروشار » ، أن نقارن بين « بنتام » وهو يقوم بإحصاء الأفعال والتصرفات التي يمكن أن تحقق له أكبر كمّ من اللذة وأدنى كمّ من الآلام ، باحثا بذلك عن رغد العيش وعن الرفاهة ومصوّبا كل اهتمامه نحو كلّ أنواع المُتع ، مازجا بينها وموفّقا قدر الإمكان ، وبين أبيقور الذي يعيش في ركن من أركان حديقته ، سَاتِرا حياته ومردّدا أن قليلا من الخبز والماء يسمحان له بمنافسة الآلهة في سعادتها .

في رأينا إذن أنّ المقارنة بين أبيقور وأصحاب المذهب النفعي لا يمكن أن تتعدّى وجه الشبه المتمثل في اعتبار اللذة مبدأ للوجود والسر الوحيد لكل سلوك ولكل تصرّف ، وفي البعد الزماني لهذا المبدإ الذي يتجاوز الحاضر المعيش بتذكّر الماضي وبتوقّع المستقبل . ومن البديهي أن عمليّي التذكر والتوقع عمليتان ذهنيتان تسمحان بالإشراف باستمرار على الماضي وعلى المستقبل وتجعلان من اللذة الآنية العابرة لذة تدوم وتتواصل أكثر ما يمكن . إن « أرستيب » قد بيّن أن الجسم لا يتمتع إلا باللّذات الحاضرة ، غير أن الأفلاطونية قد ردّت اللذة الحاضرة إلى اللاوجود وأثبتت أن كل لذة تقوم على الرغبة وأن الرغبة تذكّر للماضي وتوقّع للمستقبل . ولم

---

(31) الرسالة إلى مينيسي ، الفقرة 130 .

(32) راجع نفس الرسالة ، الفقرتان 129 ـ 130 .

يبتعد أبيقور عن تعاليم أفلاطون في تحديده لهاتين الوظيفتين وفي نسبتها إلى النفس لا إلى الجسد، رغم أن النفس عند أبيقور جسمانية ومتكوّنة من ذرّات لطيفة ورقيقة للغاية. فالنفس هي التي ترسم الحدود التي يمكن للذة بلوغها والتي لا يستحسن تجاوزها ؛ وعلى حدّ عبارة «فيكتور بروشار»، «إنه توجد لذّة نفسية، مادامت النفس هي التي تعرف حدود اللذة وترسمها » [33] ولئن كانت كل اللذات، بما فيها لذات النفس، لذات جسمية في أصلها ـ إذ أن اللذة النفسية لا تعدو أن تكون لذة جسمية يقع تذكرها أو توقّعها ـ فإنه لا يمكن نفي وجود لذات نفسية، بل كل لذة، من جهة كونها لذّة تدوم (أي من جهة كونها تقوم على التذكّر والتوقّع)، هي لذّة نفسية. وكما يقول « فيكتور بروشار » مرة أخرى : « إن لذّات النفس لذّات جسمية جوهرا وأصلا، ولكنها لذّات نفسية من حيث وضعها في الزمان » [34] . إن الذكريات التي تستحضرها النفس قادرة على التخفيف من الآلام الحاضرة وعلى تعويضها بالمتع القديمة، كما أن توقع اللذات الممكنة في المستقبل يفتح المجال للأمل في أن لا تزول اللّذات الحاضرة. وعلى ذلك لا يكفي تخليص الجسم من الألم ولا يكفي أن يسترجع هذا الجسم توازنه الطبيعي، بل يجب أيضا تخليص النفس من الإضطراب والقلق الناتجين عن الخوف من حصول الإختلال من جديد ومن عودة الألم. إن السعادة التامة تقتضي تظافر شرطين أساسيين هما « الأبونيا »(Aponie)، أي القضاء على الألم الجسماني باسترجاع التوازن الفيزيولوجي، و « الأتراكسيا »(Ataraxie) أي السكينة والطمأنينة الناتجتين عن القضاء على الخوف من المستقبل. وعليه يتمثل الخير الأسمى في التوازن الجسماني مع أمل ألاّ يختلّ هذا التوازن. وليس هذا الخير الأسمى أو الأتراكسيا رهين اللحظة الحاضرة، بل هو خير يدوم في الزمان وخير غير منقطع، كما أن الآلام الحاضرة لا تستطيع، مهما كانت شدّتها، أن تقضي عليه، لأن الحكيم يشعر بالسعادة حتى لو كان داخل « ثور فالاريس » [35] . فالحكيم قادر ككل إنسان على

---

(33) **فيكتور بروشار**، نفس المرجع، ص 280.

(34) نفس المرجع، ص 283.

(35) عن **شيشرون**، راجع كتاب ج. **روديس ليويس** المذكور، ص 267 وما يتبعها. أما **ثور فالاريس** فهو ثور من البرنز صنعه الطاغية **فالاريس** (عاش في القرن السادس قبل الميلاد) الذي كان يحرق داخله ضحاياه من الأسرى والمتمرّدين.

تذكّر الماضي وعلى آستحضار الصور الممتعة دون الأخرى ، كما أنه يستطيع تركيز آنتباهه بكلّ ما لديه من طاقات على هذه الصور لدرجة أنها تصبح شديدة الوضوح ، فيضعف الإحساس الحاضر بالألم إلى حدّ الزوال . فالسعادة التي يستمدّها الحكيم من صور الماضي تسمح بالتغلّب على الألم الحاضر ، بحيث تكون اللذة الجديدة الحاضرة لَذّةُ لَذّةٍ ماضية . بمعنى أن الألم الحاضر الذي يعاني منه الإنسان يقع تعويضه بصورة لذّة ماضية ، وهذه الصورة هي ما ينوب في الحاضر تلك اللذة الجسمية التي وقع التمتّع بها في الماضي .

ولئن كان بوسع كلّ واحد منا أن يختبر ذلك الشعور بالسرور والإنشراح الذي يصاحب الأمل في لذات مقبلة ، فإن التمتّع بلذّات قديمة عن طريق تذكرها يبقى أمرا صعبا بالنسبة إلينا ، لا سيما إذا كنّا نشعر أثناء تذكّرنا لها ببعض الآلام الحادة ؛ إذ كيف لصور لذات ماضية أن تنتصر على آلام فعلية نشعر بها في الحاضر ، عِلمًا بأن صور الماضي تضعف بمرور الزمن لدرجة التشوّه أحيانا ؟

ولقد قوبلت هذه الأطروحة الأبيقورية بالنقد والسخرية منذ العصر القديم ، خصوصا من طرف « كرنياد »(Carnéade) الذي كان يتهكّم من الحكيم الأبيقوري الذي يحتاج ، « لكي يكون سعيدا ، إلى البحث في يومياته كم من مرّة كانت له علاقات متعة مع « ليونسيوم » أو كم من مرة دُعي إلى مآدب فاخرة »[36] .

ولكان موقفنا نفس موقف « كرنياد » لو آكتفى أبيقور بالجدل العقيم ولو لم يمارس بنفسه الحكمة التي كان يدعو إليها ، وأحسن مثال على ذلك بشاشته وحفاوته اللّتان كان يستقبل بهما دوما أصدقاءه ويتناقش معهم في شتى المواضيع رغم المرض العضال الذي كان ينخر كيانه ؛ أو المكتوب الذي بعث به إلى بعض أصدقائه ذاكرا فيه الآلام المبرحة التي يعاني منها والتي لم تستطع مع ذلك الوقوف ضدّ شعوره بالسعادة كلّما تذكّر اللحظات الممتعة التي قضّياها معا في الماضي والمناقشات المفيدة التي دارت بينهما .

لا غرو ، إن جلّ الشعراء وجلّ فلاسفة الأخلاق قد آعترفوا دائما بالأثر الذي تحدثه ذكريات الماضي في الحياة الحاضرة ، بل « إن التاريخ وعلم النفس وعلم

---

(36) عن **بلوتارك** ، يذكره **فيكتور بروشار** ، نفس المرجع ، ص 284 .

وظائف الأعضاء علوم أثبتت أن أوهام المتصوّفين وأوهام بعض المرضى والمذهولين تتضمّن صورًا قويّة لدرجة أنها تعدّل من الإنطباعات الخارجية وتعوّضها. فالـمُهَلْوَسُ يعيش في عالم من نسيج خياله، ولن نحيد البتة عن الصواب إذا ما قلنا بأن الألم عنده لا يسكن فقط بل إنه يزول تماما أو يتحوّل إلى سرور. إنّنا نرى كل يوم مثل هذه الحالات في ظاهرة التنويم المغنطيسي والإيحاء التنويمي والنشوة التي تحدثها بعض الأخلطة، كما تُبيّن لنا حالة الـمَوْسُومين[37] كيف يمكن لأشباح الخيال أن تتجسّد وأن تندرج ضمن ظواهر الحياة الطبيعية»[38].

لا شك أن الظواهر المذكورة نادرة جدا، فضلا عن كونها ظواهر مرضية لا يمكن أن تقاس عليها حالة الفيلسوف الحقيقي الذي لا يعيش حالة هلوسة أو حالة من التصوّف المرضي. فحالات الهلوسة والوهم والهذيان لا يمكن أن تكون كلها علاجا ناجعا ضدّ آلام الحياة، كما أنه لا شيء أكثر سُخْفًا من القول بأن السعادة تقوم على نوع من الإيحاء الذاتي، بحيث تصبح الحكمة متمثلة في مغالطة أنفسنا وفي تعويض السعادة التي لا نفوز بها في الواقع واللذات التي يبخل بها علينا هذا الأخير بسعادة مزيّفة وبلذّات وهمية. بيد أن الأفراح واللّذات التي نتذكرها ليست وهمية على وجه الإطلاق، ناهيك وأنها أفراح ولذات شعرنا بها حقا وتمتّعنا بها في الماضي. وفي اعتقادنا أن القول بالسعادة وباللذات الناجمة عن الذكريات والأوهام قول لا يتضارب مع روح المذهب الأبيقوري. لأن اللذة عند فيلسوف الحديقة هي دائما خيرٌ، مهما كان مصدرها ومهما كان زيفها، شريطة أن لا تؤول إلى ألم وشريطة أن لا يكون زيفها مصدر ألم وحزن. ونحن نقول ذلك لأن بعض أوهام الخيال يمكن أن تدفع بالإنسان إلى التصديق بالأوهام والأساطير التي لا يُحمد عُقباها. لا جرم إذن أن يلجأ الإنسان إلى التمتّع باللذات الماضية عن طريق تذكّرها، وحتى لو كانت المتعة وهمية فهي مع ذلك متعة محسوس بها، لأن الوهم ليس لا شيئا، كما أثبت لنا ذلك المنطق الأبيقوري والمعيار الأوّل للحقيقة، ولأن وهمًا ينعش يكون أحيانا أفضل من الحقيقة التي تقتل، حسب عبارة الشاعر النرويجي « إيبسن »(Ipsen).

---

(37) الموسومون هم الذين تظهر على جسدهم علامات وآثار جروح كالتي أحدثتها المسامير في جسد المسيح عند صلبه.

(38) « فيكتور بروشار »، نفس المرجع، ص 290.

مهما كان الأمر ، فإن ما تفطنت إليه الحكمة الأبيقورية ، كما يشير إلى ذلك « فيكتور بروشار » ، هو أننا لا نجد ملجأ إلا في أنفسنا عندما تحلّ بنا محنة من المحن ، وأن أفضل ما نواجه به تقلبات الدّهر هي أفكارنا وتأملاتنا الذاتية[39] .

---

(39) أنظر **فيكتور بروشار** . نفس المرجع . ص 292 . راجع أيضا **بيار ماكسيم شول** الذي يقول في مداخلته الإفتتاحية لملتقى جمعية **قيوم بودي** . يوم 5 أفريل 1968 :

« لعل ذلك العلاج أفضل ما مدّنا به دستور الأدوية الأبيقوري . ويبقى أبيقور وَليّ نعمتنا إلى الأبد لأنه وصف لنا هذا العلاج . فما أكثر من استعملوه بصورة عفوية أثناء السنوات الدكناء وأيام الأسر الطويل المدى الذي لم يقدروا على الخلاص منه إلا بتركيز فكرهم على ذكريات الماضي الجميلة » .

الفصل السابع

الحكمة الأبيقورية

لن نحيد كثيرا عن الصواب لو قلنا عن الحكيم الرواقي والحكيم الأبيقوري ما كان يقوله أفلاطون عن الفيلسوف والسفسطائي : إنهما شبيهان شبه الكلب بالذئب . وفعلا ، إذا كان الحكيمان يسعيان إلى نفس السكينة التي يلقّبانها بنفس لفظ « الأتراكسيا » وإذا كانت هذه السكينة لا تتحقق عندهما إلا بتحمّل تقلّبات الزمن بنفس معتدلة وبالإعراض عن متع الدنيا وملذّاتها الزائفة ، فإنهما مع ذلك يختلفان في موقفهما من الحياة الإجتماعية والسياسية ، إذ الرواقي لا يكفّ عن الشعور بالروابط القويّة التي تقيّده بالمجتمع وبالإلتزامات السياسية التي تفرضها عليه إنتماءاته الفردية والعائلية والوطنية ، في حين يؤثر الأبيقوري العيش بعيدا عن صخب الحياة السياسية والإجتماعية ، في عزلة مع بعض الأصدقاء الأوفياء ، باحثا معهم عن أفضل الطرق للتغلّب على الألم والفوز بالسعادة والغبطة . ويمكننا تلخيص التعاليم الأبيقورية في كونها تدعو إلى تقليص شبكة العلاقات التي تربط الحكيم بالآخرين ، من أجل العيش صحبة بعض الأصدقاء الذين يغنون عن العائلة ويساعدون على تجنّب الوقوع في متاهات الحياة السياسية . ولا يخفى علينا أن هذا النمط من العيش يفترض فهما خاصا للحرية ، للإستقلال وللإكتفاء بالذات ، وتحديدا دقيقا للفضائل الرئيسية التي كان العصر القديم يؤمن بها ، كما أنه يقتضي نوعا من الزّهد الذي سنحاول إبراز أهمّ خصوصياته .

ـ الحريـــة :

تقوم نظرية الحرية الأبيقورية على محاربة الحتمية الطبيعية والحتمية المنطقية والحتمية الأخلاقية . فأبيقور يرفض قطعا رأي ديمقريطس الأبديري وزينون الرواقي ، وهو الرأي القائل بأن كل الأشياء تتعاقب في الطبيعة وفقا لحتمية مطلقة . إن الطبيعيين قد اكتفوا بتعويض القول الدّيني بالقضاء والقدر بقول علمي بالحتمية المطلقة ، وفي كلتا الحالتين يجد الإنسان نفسه في حالة مهينة من العجز والضعف إزاء آلهة جبّارة تسنّ أحكامها بدون قيد ولا شرط ، أو إزاء قوانين ضرورية رسمّها الطبيعة منذ الأزل . بل لعلّ التصديق بالخرافات الشائعة حول الآلهة أفضل ، في نظر أبيقور ، من الخضوع لحتمية الفيزيائيين وأقلّ خطورة على حياة الإنسان ، « لأن الأسطورة لا تجعلنا نفقد الأمل في إمكانية استعطافنا للآلهة بإجلالنا لها ، في حين أن القدر يتّصف بالحتمية المطلقة التي لا يمكن ردّها »[1] .

ولكن أبيقور لا يرتاح إلى الخرافات والأساطير ولا إلى الطبيعيات التي تنتزع من الإنسان حرّيته وتُجرّده من القدرة على التّمييز بين الأشياء وعلى الإختيار المسؤول . ولقد أحسن « لوكراس » التعبير عن هذه القدرة الباطنية وعن الإرادة الحرّة التي بها نختار سلوكنا ونتصدّى للعوامل الخارجية ، لما قال : « على الرغم من القوة الخارجية التي تحثّنا على السير رغم أنفنا وتدفعنا إلى ذلك وتجرّنا إلى التّهوّر ، ألا تلاحظون مع ذلك أن شيئا ما يوجد بداخلنا وأن هذا الشيء قادر على التصدّي لهذه القوة وعلى الوقوف حاجزا أمامها ؟ (...) (إن جسمنا) المدفوع أولا إلى الأمام يتباطأ سيره ويتراجع إلى الوراء إلى أن يلازم السكون »[2] .

نحن نختبر إذن إرادتنا الحرّة خبرة باطنية قبل كل شيء ، ويرى بعضهم أن هذه الخبرة الباطنية هي التي جعلت أبيقور يدمج عنصر اللاحتمية في الطبيعة ، إذ مادام الإنسان جزءا من الطبيعة فإنه لا يمكن لما يوجد في الجزء أن يكون مفقودا في الكلّ . وعليه إذا أردنا القول بحرية الإنسان فإنه لا يمكن أن ننتزعها في نفس الوقت من الطبيعة . ويقول « ڤيبو » في هذا الصدد ، مقارنا بين ديمقريطس وأبيقور : « إن كلاًّ

---

(1) الرسالة إلى مينيسي ، الفقرة 134 .

(2) لوكراس . نفس المرجع . الباب الثاني ، البيت 269 .

من ديمقريطس وأبيقور منطقي في تفكيره ؛ فالأول الذي يرى أن الضرورة تحلّ في كل مكان من الطبيعة قد وضعها أيضا في الإنسان ، في حين أن الثاني الذي يقول بحرّية الإنسان لم يجد بدّا من إدماج عنصر اللاّحتمية في العالم »[3] .

ورغم أننا لا نوافق ، كما بيّنا ذلك في الفصل الخاص بنظرية الإنحراف ، على جعل طبيعيات أبيقور متوقّفة كلّيا على مذهبه الأخلاقي ، فإنه لا مناص من الإعتراف بأن وجه التجديد عند فيلسوفنا هو أنه لم يقصر الحرية على الإنسان بل رأى أيضا أنها إحدى ميزات الكائنات الدنيا[4] ، كما أنها تشمل الطبيعة بأسرها . فالتأمّل في الطبيعة قد علّم أبيقور أنه لا وجود لشيء بدون علّة ، وبالتالي لا شيء يوجد من لا شيء . وإذا كان الأمر كذلك فإن القدرة على الفعل والتصرّف التي نشعر بها ليست بدون علّة ، بل لا بدّ أنها متأصّلة في كياننا الذي لا يعدو أن يكون في نهاية الأمر كياننا ماديا قاعدته مجموع ذرّات متحرّكة ومتضمّنة لمبدإ حركتها . لذلك لا بدّ من الإقرار ، حسب « لوكراس » : « بأنه توجد أيضا في بذور الأشياء ، علاوة على الإصطدام وعلاوة على الثقالة ، علة أخرى للحركة ، وهذه العلة هي التي تفسّر تلك القدرة الفطرية التي بحوزتنا ، لأننا نلاحظ أنه لا شيء يصدر عن لا شيء »[5] . يبدو إذن أن حركة الإنحراف الخاصة بالذرات هي التفسير الطبيعي للإرادة الحرّة لدى الإنسان كما يمكن أن نستخلصها من النسق الأبيقوري ، فضلا عن التفسير النفساني الذي أشرنا إليه أعلاه والقائم على الشعور بالقدرة على الفعل أو المقاومة . ودون الخوض من جديد في قضية الإنحراف ، يمكننا التذكير بموقف « كرنياد » من هذه المسألة كما نقله لنا « شيشرون » في كتابه « في القدر » . فلقد كان بوسع الأبيقوريين ، في آعتقاد « كرنياد » ، الذّود عن مذهبهم وهدم الحتمية الرواقية دونما لجوء إلى القول بالإنحراف . بل لـمّا كانت تعاليمهم تقول بوجود حركة إرادية للنفس ، ألم يكن من الأفضل أن يبرهنوا على هذه النقطة بالذات عوضا عن القول بالإنحراف الذي عجزوا عن وجود علة له . إن ما يعيبه « كرنياد » على الأبيقوريين هو سحبهم حرّية الإنسان على العالم بأسره عوضا عن حصرها في الإنسان ، ناهيك وأن

(3) نفس المرجع ، ص 82 .

(4) راجع الباب الثاني من كتاب **لوكراس** ، البيت 251 وما يتبعه .

(5) راجع كتاب **لوكراس في الطبيعة** ، الباب الثاني ، البيتان 283 ـ 284 .

التدليل على حرية الإنسان دون إسقاطها على الذرة لم يكن أمرا محالا في نظر هذا الفيلسوف .

ولقد نقل لنا « قيبو » في كتابه حول الأخلاق الأبيقورية وعلاقاتها بالمذاهب المعاصرة برهانا **لكرنياد** ، ومفاد هذا البرهان الذي تناقله كلّ من « كلارك »(Clarke) و « ريد »(Reid) و « فيكتور كوزان »(V.Cousin) و « دي جوفروا »(De Jauffroy) [6] أننا عندما نقول إن الإناء خالٍ من كل شيء فكلامنا لا قياس بينه وبين كلام الفيزيائيين الذين ينفون الخلاء ، بل كل ما نعنيه هو مثلا أن الإناء خال من الماء أو الخمر أو الزيت. وقياسا على ذلك عندما نقول إن النفس تتصرّف بدون علّة فكل ما نقصده أنها تتصرّف بدون علة سابقة وخارجة عنها وليس أن تصرّفها لا علة له إطلاقا. ونعني نفس الشيء عندما نقول عن الذرات المتحركة عبر الفضاء بموجب ثقلها الخاص إنها تتحرك بدون سبب ، أي أنها تتحرك بدون سبب خارجي . فلا بدّ إذن من وجود سبب طبيعي لحركة الذرات أو لأفعال النفس ولو كان هذا السبب كامنا . إلاّ أن « لوكراس » قد علّمنا أن نحتاط من نوعين من الحتمية ، هما الحتمية الخارجية والحتمية الباطنية ، لا سيما وأن هذه الأخيرة لا تقلّ جبرية عن الأولى وتقيّدنا من جديد بفكرة القدر المحتوم .

وحتى لا نترك أي مجال لفهم هذه الأطروحة الأبيقورية فهما غالطا ، نشير إلى أن صاحب « الرسالة إلى هيرودوت » يؤمن إيمانًا راسخا بوجود قوانين ضرورية في الطبيعة ولا تخلّف فيها أبدا [7] ، بحيث لا يجب أن نفهم قوله باللاحتمية الخاصة بانحراف الذرة أو بالحرية المميّزة لأفعالنا ولإختياراتنا على أنه قول بإمكان حدوث أي شيء في الطبيعة عن طريق الصدفة وبدون أي علّة حقيقية ، كأن تنتج شجرة التفاح برتقالا أو شجرة البرتقال تفّاحا [8] . وفعلا ، ما فتئت الأبيقورية تحارب القول بالخوارق والمعجزات ، مستبعدة في نفس الوقت القول الديني بالقدرة الإلاهية على إحداث الخوارق والقول الفيزيائي بالضرورة المطلقة والحتمية العمياء . ولقد أحسن « قيبو » التعبير عن هذا الموقف الأبيقوري بقوله : « أن نُدخل على الظواهر القدر

---

(6) راجع **قيبو** ، المصدر المذكور ، ص 84 ـ 85 .

(7) راجع مثلا **الرسالة إلى هيرودوت** ، الفيرتان 38 ـ 39 .

(8) راجع **لوكراس** ، **في الطبيعة** ، الباب الأول ، البيتان 470 و 473 .

الكافي من الإنتظام الذي لا يترك للمعجزة مجالا ، والقدر الكافي من العفوية لكي لا تبقى للضرورة أية صفة مطلقة (...) تلك هي الغاية المزدوجة التي ينشدها الأبيقوريون »(٥) .

ولقد ميّز أبيقور بين الصدفة والحرية لما بيّن في رسالته إلى « مينيسي » أن الضرورة التي جعل منها بعضهم سيّدة على كل الأشياء يمكن ردّها بنسبة ما إلى الصدفة وبنسبة أخرى إلى قدرتنا الشخصية (١٥) . بَيْدَ أن الصدفة ليست عند أبيقور غيابا كلّيا للأسباب ، إذ لا شيء يوجد بدون علة ولا شيء يولد من لا شيء . فالصدفة هي النحو الذي تظهر لنا الأشياء به ، دونما إمكان التنبّؤ بذلك ولا تحديده ، رغم أن الأشياء التي تحدث صدفة إنما تحدثُ في أزمنة وفي أماكن محدّدة . وعلى ذلك فإن ما يحدث صدفة ودون إمكانية التنبّؤ به إنما هو نتاج علّة خفية متستّرة خلف الصدفة (١١) ، وهذه العلّة هي في نهاية التحليل الحركة التلقائية الخاصة بالذرات ، بحيث لا تعدو أن تكون الصدفة ذلك المظهر الخارجي الذي تتجلّى لنا به تلك التلقائية البدائية للوجود الذري . ولكن تجدر الإشارة إلى أنه لا وجود لتلقائية أخرى عدا المذكورة ، وأن السلسلة العلّية التي تسمح بظهور ما نسمّيه صدفة تخضع للضرورة الطبيعية . وعلاوة على ذلك إن الصدفة ، أي ذلك الشيء الذي لا نستطيع التنبّؤ به ولا تحديد زمن حدوثه ومكان حصوله ، تصبح عند حدوثها قوّة مساعدة لنا أو معادية ، وهي ما نسمّيه بالحظّ . غير أنه لا مجال للمقارنة بين الصدفة والحظّ وبين المصير المحتوم الذي لا قدرة لنا عليه ، لأن الصدفة متغيرة ومتبدّلة ، وبالتالي يبقى مجال الأمل مفتوحا أمام من لم يسعفه الحظّ ولم تساعده الظروف . ولكن أفضل شيء يمكن أن يَعْمد إليه الإنسان هو ذاته ، لأنه لا يمكنه أن يستمدّ إلاّ من ذاته وحدها القوى اللازمة للتصدّي للظروف الطارئة ولمقاومة الأسباب الخارجية ، معبّرا بذلك عن قدرته الباطنية وعن إرادته الحرّة . وبناء على ذلك لا معنى للقدر المحتوم الذي يتحدث عنه الرواقيون ، بل يبقى الحكيم الأبيقوري سيّد نفسه وسيّد مصيره لأنه ، إذا ما تعلق الأمر بالزمن الحاضر فهذا الحكيم قادر دوما

---

(9) **ليو** ، نفس المرجع ، ص 87 .

(10) **الرسالة إلى مينيسي** ، الفقرات 133 ـ 134 ـ 135 .

(11) أنظر الباب الثاني من كتاب **لوكراس** ، البيت 243 .

على الصّبر والتحمّل أو على المقاومة والتحكّم في أفكاره بتغيير توجيهها عن مصادر الألم والحزن ، أما إذا تعلق الأمر بالمستقبل فلا خشية للحكيم منه لأن المستقبل لم يوجد بعد ، ومن العبث أن نخاف مما ليس موجودا أي من لا شيء ، لا سيما وأنه لا يمكن حتى التنبؤ بما سيحدث في المستقبل ، خلافا لما يقتضيه المنطق الرواقي .

وكما أن أبيقور يفنّد الحتمية الطبيعية والحتمية الأخلاقية فهو أيضا لا يعترف بالحتمية المنطقية التي تقوم عند الرواقيين على الأوّلية الآتية : من بين قضيتين متناقضتين إحداهما صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة . وبتطبيقهم لهذه الأوّلية على المسائل المتعلقة بالأحداث المستقبلة أقرّ فلاسفة الرّواق بضرورة حدوث أحد النقيضين مستقبلا وعدم حدوث الآخر ، بحيث يكون حدوث أحدهما صادقا بالضرورة وعدم حدوثه كاذبا بالضرورة ، وحدوث الآخر كاذبا بالضرورة وعدم حدوثه صادقا بالضرورة . أما أبيقور ، فهو يرى ، خلافا لذلك ، أن القضيتين المتناقضتين حول حدث مستقبل لا تتصف أي واحدة منهما بالصدق ، إذ لو كانت إحداهما صادقة بالضرورة في المستقبل لكان الحدث المستقبل محدّدا قبل أن يكون ولإنتفت حرية الإرادة والإختيار . فالصادق حقا هو الواقع حقا ، أي ما حدث فعلا . فمثلا ليس صحيحا في الآونة الحاضرة أن زيدًا سيعيش غدًا ، ولكن ذلك يمكن أن يصبح صحيحا وصادقا يوم غدٍ .

وبهذه الطريقة يحافظ أبيقور على نسبة من اللاّحتمية داخل الوجود عينه ، ولا يمكن لأحد أن يدحض القول باللاحتمية ، لأن الشخص الذي « يؤكد أن كل شيء يحدث عن طريق الضرورة لا يجوز له أن يؤاخذ من يقول بأنه لا شيء يحدث بالضرورة ، إذ أن تصريحه الأول يجعل هذا الإثبات نتاجا للضرورة أيضا »[12] .

يبقى المستقبل إذن ، من هذا المنظور الأبيقوري ، مستقلا تمام الإستقلال عن الحتمية المطلقة التي يريد رجال الدين والرواقيون الذين ساروا على دربهم حشرها فيه ، وعلى هذا الأساس تستبعد الأبيقورية بكلّ عزم فنون التنجيم والعَرافة التي تستمدّ كيانها من خوف الإنسان من المجهول ، إذ يبقى المستقبل في رأي أبيقور مجالا مفتوحا لقوى الحياة التلقائية وفرصة متجدّدة تتاح للفكر كي يبدع وللإرادة كي تخلق

---

(12) الحكمة الفاتيكانية 40 .

أفعالها أو تغيّر إختياراتها . وتجدر الإشارة إلى أن النقد الأبيقوري لفنون التنجيم والعرافة ليس موجّها ضدّ اعتقادات خرافية سخيفة فحسب بل يرمي كالعادة وقبل كل شيء إلى هدم فكرة القضاء والقدر التي طغت على جلّ عقول العصر القديم ، بما فيه عقول العديد من الفلاسفة ، ومن بينهم الرواقيون الذين لا يستبعدون إمكانية قراءة بعض النفوس الملهمة للمستقبل انطلاقا من تأمّل أحداثٍ تافهةٍ حاضرة ، مادامت كل الأشياء مترابطة في اعتقاد هؤلاء الفلاسفة ومادامت كلها متماسكة ومتواطئة .

يبقى الإنسان إذن حرّا طليقا في نظر باعث الرسالة إلى « مينيسي » ، ومادام الحكيم الأبيقوري لا سيّد له ولا مولى ، فهو ملْكُ نفسه ومكتَفٍ بذاته ، وبالتالي لا يمكنه رمي المسؤولية على القدر المحتوم أو الصدف اللّعينة ، لأن من جهة لا مسؤولية للضرورة ، ومن جهة أخرى لاَ ثبات للصدفة ، بل الحرية توجد بدون قيّد ، والتوبيخ والثناء يصاحبانها بالطبع [13] .

لئن لم يفتأ أبيقور يجهد نفسه من أجل « تخليص الحرية من القدر المحتوم » ، على حدّ عبارة « لوكراس » [14] ، فإنه لم يترك العنان لهذه الحرية كي تتّجه دون قيد ولا شرط حيث تناديها اللذة وتستهويها المتعة ، وإنما الحرية عند فيلسوفنا مرحلة نحو الإكتفاء بالذات ، أي أنها مرحلة نحو اللذة العظمى ، لذّة الشعور بالقيمة الشخصية وبكرامة الذّات المتجلّية في استقلالها عمّا سواها .

ـ الفضيلـــة :

الإكتفاء بالذات هو أعظم لذّة يمكن أن ينعم بها المرء ، والحكمة هي الوسيلة التي تسمح بالفوز بهذه اللذة . وعلى ذلك ليس للحكمة قيمة في ذاتها وإنما بالنظر الى ما تحقّقه من لذّة، تماما كالطبّ الذي لا قيمة له في ذاته وإنما بالنظر إلى الصحة التي يسمح باسترجاعها . فالحكمة ليست ، كما يرى الرواقيون ، الغاية القصوى والهدف

---

(13) راجع **الرسالة إلى مينيسي** ، الفقرات الأخيرة .

(14) نفس المرجع ، الباب الثاني ، البيت 254 .

الأسمى المنشود ، وهي ليست في حدّ ذاتها فضيلة ، وإنما الحكمة وسيلة للفوز بالفضيلة ، وما الفضيلة إلا اللذة والسعادة . وعليه لا يرغب أحد في فضيلة من الفضـائل إلا بقدر ما توفّره له هذه الفضيلة من لذّة ومتعة . وبهذه الصورة تصبح الفضيلة ليست خيرا في ذاتها وإنما بالنسبة إلى المتعة التي تحقّقها . وبما أنه لا وجود لمتعة حقيقية ولحياة سعيدة بدون الفضيلة ، فإنه يمكن القول بأن الفضيلة تحقق اللذة والسعادة وبأن اللذة والسعادة هما الفضيلة . وتُعدّ كل محاولة من أجل الفصل بين الفضيلة واللذة محاولة فاشلة إذ هي تجرّد الفضيلة من محتواها الحقيقي [15] . لذلك يقول أبيقور ، حسب الناطق بلسانه في كتاب « الغايات » **لشيشرون** : « لا يمكن أن نعيش عيشا سعيدا ، دون أن يكون عيشنا حصيفا ، نزيها وعادلا ، كما أنه لا يمكن لعيشنا أن يكون حصيفا ، نزيها وعادلا دون أن نكون سعداء » [16] .

فالغاية هي إذن السعادة واللذة ، ولذلك يجب أن نبحث عن الفضائل التي تسمح بتحقيقها وأن نرغب فيها ، ومن أهم هذه الفضائل الشجاعة والإعتدال والعدل والصداقة .

ورغم أن الشجاعة كانت تحتلّ صدارة الفضائل في العصر اليوناني القديم فإن الأبيقوريين لم يذكروها إلاّ نادرا ، ممّا جعل « بلوتارك » يعيب عليهم عدم اكتراثهم بها وبالأعمال العسكرية المجيدة التي تسمح بتجلّيها . ولعل ما عابه عليهم « بلوتارك » وغيره يمكن تفسيره بالتصوّر الأبيقووي الخاص للشجاعة ، وهو تصوّر يستبعد الإقدام على المخاطر ويحرّص على تجنّبها قدر الإمكان ، ليس خوفا وجُبنا وإنما لأن الشجاعة تتجذّر في الفكر الحصيف الذي ، بعد القضاء على كل مصادر الخوف الباطلة ، يصمد أمام الألم بكلّ رباطة جأش . فالشجاعة ليست في اعتقاد أبيقور ثمرة الصّدف ولا هي طبيعية في الإنسان ، بل هي نتاج للمعرفة العقلية للمصلحة الحقيقية التي يبحث عنها كل إنسان في الأشياء [17] ، بمعنى أن الشجاعة تقوم على

---

(15) ديوجان الاينوونْدي : « أما الفضائل التي يُحْدِث الفلاسفة حولها الآن جَلَبة كبيرة في غير محلّها (إذ هم يحوّلونها من منتجة إلى غاية) ، فهي ليست قطّ الغاية بل هي تنتج الغاية » (عن **جنفياف روديس ليويس** ، **أبيقور ومدرسته** ، ص 242) .

(16) **في الغايات** ، I ، 18 .

(17) راجع ديوجان اللايرتي ، **حياة مشاهير الفلاسفة** ، **مذاهبهم وحكمهم** ، الباب العاشر ، الفقرة 120 .

القياس والتعقّل والتبصّر ، وليس على الإقدام والتهوّر . وفي صورة تعريفنا للشجاعة بانعدام الخوف فإنه لا أحد يفوق الحكيم شجاعة لأن لا أحَدَ أقلّ منه خوفا ورُعبًا . فهو لا يخشى الآلهة التي لا دور لها في هذا العالم كما أنه لا يخشى الآدميين ، مادام الموت ـ وهو أقصى ما يمكن أن يخشاه ـ لا يخيفه ولا يحدث في نفسه القلق والإضطراب . أما الألم المبرح الذي يتعذّر على كل إنسان مقاومته ، فالحكيم لا يخشاه أيضا رغم النّواح والأنين الذي يمكن أن يصدر عنه [18] . وفي كل الحالات ، يسعى الحكيم إلى المحافظة على توازنه أمام تقلّبات الزمن وإلى تخليص نفسه من كل الإضطرابات وعلى رأسها الإضطراب الناتج عن الخوف . ولما كان القضاء على اضطرابات النفس المبدأ الأوّل للسعادة وقاعدتها الأساسية ، فإن الشجاعة هي مبدأ السعادة وقاعدتها الأساسية أيضا .

أما فضيلة الإعتدال فهي تحتلّ مكانة هامة في النسق الأبيقوري ، إذ لما كان مبدأ اللذة لا ينفصل عن مبدإ المنفعة فإن الإعتدال في الإختيار بين الأشياء الحسنة والنافعة والأشياء القبيحة والضارّة يغدو فضيلة أساسية لبلوغ السعادة . وإذا كان الحكيم الأبيقوري يرفض التمرّغ في الملذات الزائفة ويتجنّب المآدب الفاخرة ولا ينصاع وراء التهتّك والعربدة ، فإن ذلك ليس زهدًا منه أو سآمة من الحياة ، وإنما نظرا لنصيب الآلام التي يمكن أن تتبع تلك الملذّات ونظرا لكون الفوز بالسعادة لا يقتضي كل هذا الزهد، بل يكفي المرء أن يختار الإعتدال في الأكل والشرب وأن يتحكّم في رغباته وأهوائه دون كبحها وقمعها .

وإذا كان أبيقور يكتفي بما يقيم أوده من الخبز والماء [19] أو يشعر بمتعة عظيمة يوم يضيف إلى ذلك قليلا من الجبن [20] ، فهو لا يدعو إلى هجر ملاذّ الدنيا قصورًا (عن الحصول عليها) أو عجزًا (عن التمتع بها) ، كما أنه لا يفضّل الفقر والبؤس على الرخاء والثراء ، إذ الفقر شرّ والعراء قُبحٌ ، والفيلسوف الحقيقي هو من يتجاوز

---

(18) راجع ديوجان اللايرتي ، نفس المصدر ، الباب العاشر ، الفقرة 118 .

(19) يقول أبيقور : « أنا متقدّم أكثر من تلميذي وصديقي مترودور في فنّ الحياة السعيدة ، إذ هو يحتاج إلى رغيف كامل من الخبز طعَامًا له في حين أنني أكتفي بنصف رغيف » (يذكره هنري لانقران ، المصدر المذكور ، ص 35) .

(20) راجع ديوجان اللايرتي ، المصدر المذكور ، الباب العاشر ، الفقرة 11 .

فقره ، ليس بتكديس الأموال وبتحقيق كل رغباته وإنما بالحدّ من هذه الرغبات وبتطوير ذلك الكنز الذي يكتشفه في نفسه ألا وهو الإستقلال بالذات والإكتفاء بها [21] . إن الحياة القنوعة والعادات البسيطة تضع النّعمة والسعادة في متناول الجميع وليس حِكرا على أصحاب الملك والجاه ، وفي آعتقادنا أن رغبة أبيقور في إعطاء صبغة ديمقراطية للّذة وللسعادة هي الّتي حدّدت تصوّره لفضيلة الإعتدال ولفضيلة الإكتفاء الذاتي . ومادام الإعتدال والإكتفاء بالذات يقتضيان الحدّ من بعض الرغبات والإختيار بينها فإنّه لا بدّ من التمييز بينها وترتيبها . فالرغبات ثلاثة أنواع :

1) رغبات طبيعية وضرورية لا مناص من تلبيتها ، غير أن إشباعها لا يتطلّب الكثير (كالأكل والشرب) .

2) رغبات طبيعية وغير ضرورية يمكن تلبيتها أو الإستغناء عنها (كآلتزاوج) .

3) رغبات غير طبيعية وغير ضرورية يستحسن تجنّبها لما تخلّفه من عواقب وخيمة (كالطموح والجري وراء الكسب) [22] .

وتجدر الإشارة إلى أن الأبيقورية لا تحرّض على آستبعاد الرغبات الطبيعية وغير الضرورية أو على القضاء النهائي على الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية بقدر ما أنها تنصح بحسن التمييز بينها وبحسن الإختيار والتدبير وبالتحكّم فيها قدر الإمكان كي لا تستعبدنا أبدا ولا تجرّنا بدون هوادة نحو ما لا نرغب فيه حقا .

وإذا كانت الغاية من الشجاعةوالإعتدالوالإكتفاء بالذات هي تخليصنا من القلق والخوف ومن كلّ آضطرابات النفس التي تعكّر صفو حياتنا ، فإن فضيلة العدل لا ترمي إلى غاية أخرى ، بل هي تساهم في تحقيق نوع من التناسق والتناغم داخل المجتمع وأن توجد لذلك صدى داخل نفوس أفراد هذا المجتمع . فالعدل ليس خيرًا في حدّ ذاته والظلم ليس شرّا في حدّ ذاته وإنما بالنظر إلى النتائج الحسنة أو القبيحة الّتي يمكن أن تترتّب عنها . وتقوم القوانين على تعاقد أساسه المصلحة العامة ؛ كما

---

(21) « عندما يجد الحكيم نفسه مقتصرا على الضروري ، فهو يجد مع ذلك فرصة للعطاء لا للقبول ، إذ أنه يملك كنزا يتمثل في الإكتفاء بالذات » (الحكمة الفاتيكانية 44) .

(22) راجع الحكمة الأساسية 29 .

يجد كل فرد في هذا التعاقد مصلحته الخاصة . بمعنى أن أساس العدل هو التواضع على أن لا يسيء أحد لغيره وعلى التعايش في السلم وفي كنف الأمن والإطمئنان ، بحيث يكون كل من تخوّل له نفسه اختراق هذا التعاقد واقتراف أيّ جُرم يضرّ بمصالح الآخرين ، عُرضة للمحاكمة والقصاص . وإذا كان بوسع بعضهم التستّر وتجنّب القصاص فإنه سيبقى مع ذلك في حالة دائمة من الخوف والرّعب من أن يقع اكتشافه . لذلك يكون الإنسان العادل بعيدا كل البعد عن كل أنواع القلق والإضطراب ، في حين يملأ الخوف والإرتباك نفس الإنسان الظالم باستمرار [23] . وبناء على هذا الإعتبار تساهم فضيلة العدل ، مثل الفضائل الأخرى ، في تحقيق السعادة والغبطة ، خاصة إذا ما اقترن وازع العدل في النفس العادلة بعاطفة الحبّ التي تتجاوز نسبيا الحسابات الجافة للمصلحة والفائدة .

إلاّ أن عاطفة الحب ليست فضيلة من جملة الفضائل التي تنصّ عليها الأبيقورية ، لأن الحب يشوّش النفس ويلحق بها كل أنواع الإضطراب . وفي الواقع تقوم عاطفة الحب على وهم بسيكولوجي ، إذ تتمثل هذه العاطفة في إضفاء كل صفات الكمال على موضوع الحب وفي تأليهه بصفة أو بأخرى . وبهذه الصورة يكون الحب نوعا من العبادة اللاشعورية التي ينبغي القضاء عليها مثل قضائنا على بقية العبادات الوهمية وعلى الأباطيل الزائفة .

فالحب إذن عاطفة يمتنع معها تحقيق السعادة ، وهو على ذلك لا يعدّ فضيلة من الفضائل . ولن نواصل قبل الإشارة إلى أن الحب المقصود هنا هو الحب العاطفي بين الرجل والمرأة وليس الحب عموما ، كحبّ الوالدين والأبناء أو كحبّ الأصدقاء لبعضهم البعض .

وعلى هذا الأساس ، إذا كان الحكيم الأبيقوري يتجنّب الوقوع في الحب العاطفي ولا يربط مصيره بالزواج فهو مع ذلك لا يؤثر الوحدة المطلقة ولا ينكر وجود نوع من الحب المنتج للمتعة والمفرز للسعادة ، وهو الحبّ الذي يقوم على الصداقة الحقيقية التي تصبح بدورها فضيلة من الفضائل الرئيسية . يقول أبيقور في هذا الصدد : « من بين الخيرات التي توفّرها لنا الحكمة من أجل تحقيق الحياة السعيدة ،

---

(23) راجع الحكمة الأساسية 17 .

الصداقة أعظمها جميعا »[24] والصداقة مفيدة من وجهين إثنين: فهي مفيدة من جهة كونها تسمح بالتعاون والتضامن من أجل مقاومة النكبات والمصائب[25]، وهي مفيدة أيضا بما توفّره من لذّة العيش معا والتمتع معا. فالصداقة تتأسّس على الحاجة المتبادلة، ولكن دعائمها الرئيسية هي المُتع واللّذات التي تنتجها العشرة والتعايش[26]. وعلى حدّ عبارة أبيقور، ليس أجمل من « رؤية الأقارب عندما تجمع المودّة بين أفراد العائلة، أو عندما يبذل هؤلاء الأفراد قصارى جهدهم من أجل التآلف »[27].

بيد أن الصداقة تقوم، كالعدل، على الفائدة المشتركة التي يمكن أن تُجنى منها، إذ يحبّ كل واحد صديقه من أجل المساعدة التي يترقّبها منه ومن أجل المتعة الخاصة الناتجة عن الشعور بالصداقة. ومن هذا المنطلق نحن نحبّ صديقنا من أجل متعتنا الخاصة لا من أجل متعته، أي أننا نفكّر في الفائدة التي يمكن جنيها من صداقتنا له لا في الفائدة التي يمكن أن يجنيها. وبهذه الصورة يصبح الصديق مجرّد وسيلة وتصبح الصداقة مجرّد علاقات نفعية تقوم أساسا على الأنانية وتفتقر إلى العنصر الوحيد الذي يسمح بتوطيدها والذي يحقق لها البقاء والدّوام، ألا وهو النزاهة. ولما كان الحكيم الأبيقوري في أمسّ الحاجة إلى الصداقة، تلك الصداقة التي لا يمكن لها أن تستمرّ بدون نزاهة، فهو سيجهد نفسه من أجل الحدّ من أنانيته الطبيعية[28] ومن أجل القضاء على علاقة الوسيلة بالغاية التي تبدأ بها كل صداقة[29]. وحسب ملاحظة لقييو[30]، إن أبيقور يعبّر هنا عن نفس الأفكار التي سيردّدها « بِنتّام » بعد

(24) الحكمة الأساسية 27.

(25) « المعرفة التي تجعلنا نصمد بشجاعة أمام المخاطر وتعلّمنا أنها مخاطر زائلة ولا تدوم طويلا، هي ذاتها التي تعلّمنا أيضا أن الصداقة أفضل ضمان للأمن في أوضاعنا هذه العابرة » (الحكمة الأساسية 28).

(26) راجع ديوجان اللايرتي، نفس المصدر، الباب العاشر، الفقرة 120.

(27) الحكمة الفاتيكانية 61.

(28) « يجب أن تكون الرغبة في الصداقة لذات الصداقة، بَيْدَ أن المنفعة هي أصل الصداقة » (الحكمة الفاتيكانية 23).

(29) « نحن لسنا في حاجة إلى مساعدة أصدقائنا لنا بقدر ما أننا في حاجة إلى التأكد من مساعدتهم وقت الحاجة » (الحكمة الفاتيكانية 34).

(30) راجع كتابه المذكور سابقا، ص 133.

عشرين قرنا . وفعلا يعترف « بنتام » ، بعد الإنطلاق في تحليله ـ مثل أبيقور ـ من أنانية الإنسان الطبيعية ، بأن تحقيق السعادة يشترط بالضرورة وجود تعاطف حقيقي وحبّ نزيه بين الأفراد ، ممّا يقتضي من هؤلاء التنازل قليلا عن بعض مصالحهم الشخصية والحدّ بعض الشيء من أنانيتهم . ويقول « بنتام » في هذا الصدد : « كيف يمكن للإنسان أن يكون سعيدا إن لم يكن بالحصول على محبّة أولئك الذين توقّف عليهم سعادته ؟ وكيف يمكن له الحصول على محبّتهم إن ليس بإقناعهم أنه يمنحهم مقابل ذلك محبّته ؟ وكيف يمكنه إقناعهم إن ليس بالعطف عليهم عطفا حقيقيا ؟ وإذا كان هذا العطف حقيقيا فإن أفعاله وأقواله ستكون دليلا على ذلك » [31] .

تشترط الصداقة إذن النزاهة والحب والعطف كي تكون على الدوام مصدرا للّذة والسعادة ، بحيث نتمتع بمتع أصدقائنا كما لو كانت متعنا الخاصة ، ونحزن لحزنهم كما لو كنّا مكانهم . فالحكيم يمحض لأصدقائه نفس المشاعر التي يمحضها لنفسه ، كما أنه يبذل من أجل حصولهم على بعض المتع والملذات نفس المجهود الذي يبذله لنفسه . لذلك لا يشعر الحكيم حقا باللذة والسعادة إلا إذا شاركه فيهما بعض أصدقائه . ويقول أبيقور في هذا السياق : « قبل أن تعرف ما لديك من أكل ومن شرب ابحث من حواليك مع من يمكنك أن تأكل وأن تشرب ، إذ الحياة بدون أصدقاء لا تعدو أن تكون حياة ذئاب وأسود » [32] .

وتقتضي الصداقة ثقة متبادلة لدرجة أنه لا يخشى أحد أن يضع أملاكه تحت تصرّف صديقه ؛ إلا أن أبيقور لم يُناد بشيوعية الأملاك مثل ما كان قائما بالمدرسة الفيثاغورية ، لأن شيوعية الأملاك ، أي وضع كل الخيرات معا وعلى ذمة الجميع ، تعني أن الأصدقاء لا يثقون ببعضهم ثقة حقيقية ويفضّلون هذه الطريقة على الملكية الفردية وعلى التعامل الحرّ . إن شيوعية الأملاك الفيثاغورية تنسف ، في رأي أبيقور ، ركائز الصداقة الحرّة التي تنبني على النزاهة وعلى الثقة التامة . فالحكيم الأبيقوري ليس مستعدّا فقط لوضع أملاكه تحت تصرّف صديقه بل هو لن يتردّد لوضع حياته في خطر من أجله وأن يضحّي بها إن اقتضى الأمر ذلك [33] .

---

(31) يذكر **فيو** ، نفس المصدر ، ص 134 .

(32) عن **سينيكا** ، يذكره **سولوفين** ، المصدر المذكور ، ص 138 .

(33) راجع ديوجان اللايرتي ، نفس المصدر ، الباب العاشر ، الفقرة 121 .

ويتحدّى عطف الحكيم على صديقه الزمان والمكان إذ أن بُعد الصديق وغيابه لا يضعفان إلا الصداقة الكاذبة ، في حين « يحافظ الحكيم وحده على عطف ثابت تجاه أصدقائه الحاضرين أو الغائبين »[34] .

إن الصداقة هي الفضيلة المكمّلة للفضائل السابقة ، ولكنها تتضمّنها وتقتضيها بالضرورة . فالصداقة تقوّي الشعور بالشجاعة وتساعد على مقاومة الألم وازدراء الموت ، وهي تتطلب الحدّ من الرغبات الأنانية والتزام العدل والإعتدال كي يحصل التعايش بين ثلّة الأصدقاء الذين يساعدون بعضهم بعضا على الإكتفاء بذاتهم معًا وعلى اكتفاء كل واحد بذاته قدر الإمكان . إن فضيلة الإكتفاء بالذات ليست فضيلة مستقلة عن بقية الفضائل بقدر ما هي المبدأ المحرّك للفضائل والغاية التي تسمح هذه الفضائل ببلوغها . وبديهي أن كل طموح إلى الإستقلال وإلى الإكتفاء بالذات يتطلب تضحية كبيرة وزهدًا لا يخلو من القساوة .

الـزهــد :

يعيش الحكيم الأبيقوري في حالة من الإكتفاء الذاتي ، منزويا مع بعض خلاّنه في ركن من أركان الحديقة ، بعيدا عن صخب الساحة وجلَبة المنابر العامة . أما الحكيم الرواقي فهو يعيش في المجتمع ، مشاركا في الحياة السياسية ومسؤولاً عن مصير أمّته مثل مسؤوليته عن نفسه . وحسب عبارة « ميشال سار » : « الفرق بين الحديقة والرّواق هو قبل كل شيء فرق بين المحلّي والإجمالي »[35] . فأبيقور ، على حدّ رواية « سينيكا » ، لم يرغب أبدا في نيل إعجاب الجمهور ، لا سيّما وأن طموحاته تختلف عن طموحاتِ هذا الجمهور[36] ، لدرجة أن فيلسوفنا كان يصرّح بأن أفضل « ظرف للإنطواء على النفس هو عندما نضطرّ للإختلاط بالجمهور »[37] .

---

(34) ديوجان اللايرتي ، نفس المصدر ، نفس الباب ، الفقرة 118 .

(35) نفس المرجع المذكور ، ص 231(Du Jardin au Portique, la différence est, tout d'abord, celle du local au global»)

(36) **سينيكا** : «كان يقول أبيقور : لم أرغب أبدا في إعجاب الجمهور ، لأن ما أعلمه ليس من رأي الجمهور ، وما هو من رأي الجمهور لا أعلمه » (الرسالة XXIX ، يذكره **فيو** ، نفس المرجع ، ص 141) .

(37) عن **سينيكا** ، يذكره **سولوفين** ، ص 157 من كتابه المذكور .

ورغم أن الفيلسوف الأبيقوري يؤثر الوحدة والعزلة ساترا حياته الخاصة كاتما أسرارها ، فهو يلتقي مع الفيلسوف الرواقي في زهده عن الحياة وفي أكتفائه بالقليل . .

ويبدو أن ظاهرة الزهد ترمي جذورها في التصوّر الأفلاطوني للوجود . أي أن الأفلاطونية كانت الأرض المفضّلة التي ترعرعت فيها نزعة الزهد . لا سيما بما روّجته هذه الفلسفة ـ خصوصا مع محاورة « الفيدون » ـ من أفكار مميّزة بين الجسد والنفس ومحتقرة للوجود المادي الذي ينبغي على النفس تجاوزه والتخلّص من دناسته .

إلاّ أن الزهد الأبيقوري والرواقي لا يقوم . رغم جذوره الأفلاطونية الواضحة . على الثنائية والتعالي الأفلاطونيين بقدر ما أنه يحاول التوفيق بين حياة النفس وحياة الجسد ، بين الحياة الفاضلة والحياة الطبيعية . وتقول « إليان إسكوباس »(Eliane Escoubas) في هذا الموضوع : « إذا كان تعريف الزّهد أفلاطونيا ، فإن المشروع الأخلاقي عند الرواقيين والأبيقوريين يرمي على خلاف ذلك إلى أبتلاع الإنشقاق الأفلاطوني داخل نزعة واحدية ونزعة طبيعية تخلّصان الإنسان من كل تعال وتجعلان الحياة الفاضلة تتناسب والحياة الطبيعية . فالرواقيون يجهدون أنفسهم مثل الأبيقوريين ، ولكن بطرق مختلفة ، من أجل المصالحة بين الإنسان من جهة والطبيعة والزمان من جهة ثانية ، وذلك مناهضة للتمزّق الميتافيزيقي الذي أسّسه سقراط (...) إنهم يحاولون إعادة التماثل بين الأخلاق والواقع (أو « الفيزيس) » [38] .

ونفهم أنطلاقا من هذه الإعتبارات أن المبدأ المشترك بين الأبيقوريين والرواقيين يتمثل في رغبتهم في العيش وفقا للطبيعة ، وهي رغبة مناهضة تماما للأفلاطونية . لأن التناسب مع الطبيعة والتلاؤم معها غريبان عن المجهود الذي مافتئت تبذله الأفلاطونية من أجل تخليص الإنسان من حقارة العالم المادي ومن أجل السموّ

---

(38) راجع مقالها بعنوان : **الزهد الرواقي والزهد الأبيقوري** . بمجلة **الدراسات الفلسفية** . باريس 1967 . عدد 2 . ص 163

(**Eliane Escoubas, Ascétisme stoïcien et ascétisme épicurien, in** Les études philosophiques, **1967-2, p. 163**)

بالنفس حيث لا يلحقها من دناسة الوجود الحسّي شيء. فالرواقية والأبيقورية إذن فلسفتان ماديتان وطبيعيتان تبحثان في التجربة الحسية عن مقاييس الحق والخير. وأثناء هذا البحث تلتقي الفلسفتان بمفهوم الزمان، وهي مناسبة أخرى لظهور نزعتهما اللا أفلاطونية[39]. فالعالم الطبيعي والوجود الحسّي ليسا، في اعتقاد الأبيقوريين والرواقيين، المجال الذي تنحطّ فيه الماهيات والجواهر وتنحلّ، بل هما مجال تكوّن الأشياء وتولّد الأحداث. ويرى الرواقيون أن هذه الأحداث تتولّد عن بعضها البعض وتكوّن صيرورة متواصلة، وأنها ليست تحقيقا لماهيات سابقة، أي أن ما يسبق الأحداث في الزمان أحداث أخرى لا غير، وليس الزمان غير نمط وجود الأشياء والأحداث. أما أفضل أداة تسمح بإدراك الواقع بالفكر فهي، في نظر المنطق الرواقي، اللزوم المنطقي (إذا... إذن) الذي يبرز صيرورة الأحداث ومحدّداتها الزمانية والطبيعية. ومن نتائج المنطق الرواقي القول بوجود تعاطف كوني يجعل الأحداث مترابطة ومتّحدة ببعضها البعض. فهذا «مارك أورال» (Marc-Aurèle) يقول مثلا: «ترتبط كل الأشياء ببعضها بعقدة مقدسة؛ فكل الموجودات مرتّبة معا وكلها تساهم في تناسق نفس العالم؛ ولا يوجد سوى عالم واحد...»[40].

يكوّن العالم إذن كلاًّ واحدا، وهو في صيرورة لا تنقطع، كما أنه يتكوّن وينحلّ في الزمان، بحيث لا يوجد شيء خارج هذا العالم ولا خارج هذا الزمان.

ويمثل هذا التصوّر للعالم وللزمان نقطة إلتقاء أبيقور بالرواقيين، لأن العالم في رأي فيلسوف الحديقة نظام تتكوّن فيه الأشياء وتنحلّ في الزمان، ولأن كل الموجودات ترتبط فيه حسب اتفاقها ببعضها وحسب تطوّرها وتطوّر الأحداث في الكون. فلا فرق بين قوانين الطبيعة وقوانين الصيرورة بل الطبيعة دوما في صيرورة والصيرورة هي العرض اللاحق بالموجودات الطبيعية. وعلى هذا الأساس يكون الزمان عرض الأعراض، مادام لاحقا بكل الأشياء ومادام نمط وجود كل

---

(39) راجع مقال **إليان إسكوباس** المذكور. والذي اعتمدناه في بعض تحليلاتنا المتعلقة بالمقارنة بين الزهد الرواقي والزهد الأبيقوري.

(40) **مارك أورال**. «خواطر». VII. 9 (تذكره «**إليان إسكوباس**». المقال المذكور أعلاه. ص 165).

الموجودات [41] . ومن هذا المنطلق إذا كان الوجود الحسّي والزماني النمط الذي يُقاس عليه كل وجود ، فإن الواجب الأخلاقي لا يقتضي منّا الإنعتاق من الوجود الحسّي والطبيعي بقدر ما أنه يدعو إلى اعتبار هذا الوجود معيارا لسلوكنا . فالأخلاق ليست مستقلة عن الطبيعة ولا هي مناهضة لها ، بل تُعدّ ممارسة الميول والرغائب والغرائز الطبيعية ويُعدّ البحث عن المتعة واللذة أوّل تجلٍّ للإنسجام المباشر بين الإنسان والطبيعة . وليست الطبيعة التي يرجعنا إليها الزهد الأبيقوري تلك الطبيعة المزيّفة التي تخضع لحتمية القضاء والقدر أو لتعسّف الآلهة وإنما الطبيعة التي لم تشوّهها أهواؤنا ولم تفسدها رغباتنا اللاّطبيعية . فالأبيقورية قد ميّزت ، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه ، بين الرغبات الطبيعية والرغبات اللاطبيعية واعتبرت أن الأولى وحدها تستحق الإشباع . فكل رغبة طبيعية تشير إلى نقص وإلى حاجة ينبغي سدّها . ومادامت الطبيعة تسعى دوما إلى استرجاع كمالها وتوازنها فإن كل لذّة ناجمة عن إشباع رغبة من الرغبات تعبّر عن إزالة نقص ما ، أي عن القضاء على ألم من الآلام . وعلى ذلك لا حاجة للإستجابة إلى غير تلك الرغبات التي إن لم يقع إشباعها تكون منبعا للألم والحزن . أما الرغبات اللاطبيعية فينبغي الحدّ منها ونفيها من أجل استرجاع الطبيعة الحقيقية والإكتفاء بما تقدّمه والإنصياع لها . وبهذه الصورة يصبح « الموقفُ الطبيعي موقفَ الزّهد » [42] ، بل « الموقف الطبيعي هو بالطبع موقف الزّهد » [43] .

ومن هذا المنظور نفهم أنه لا ينبغي البحث عن علّة أهوائنا وانفعالاتنا ورغباتنا الزائفة في الطبيعة المادية ولا في جسدنا ، لأن العقل وحده علة التيه والضلال الذي نحصل فيه عندما ننقاد وراء انفعالاتنا وأهوائنا الجارفة . فالإنفعال بالنسبة إلى الرواقي لا يعدو أن يكون خطاباً مغلوطا وغير منطقي ، بحيث « ينبغي العيش بطريقة منطقية ، أي وفقا لمبدإ عقلي واحد ومنسجم » [44] . « فالرواقيون يرون أن الإنفعالات تنشأ

---

(41) « لوكراس » : « ليس الزمان وجودا قائما بذاته » (« **في طبيعة الأشياء** » ، الباب الأول ، البيت 459) .

(42) **إليان إسكوباس** ، نفس المقال ، ص 167 .

(43) نفس المؤلفة ونفس المقال ، ص 168 .

(44) شيشرون ، تذكره **إليان إسكوباس** ، بنفس المقال ، ص 169 ، الملحوظة رقم 1 بأسفل الصفحة .

عن الحكم وعن الرأي ... ويرون أنها شاذة وأن لدينا قدرة عليها »[45] . ويرى الأبيقوريون أيضا أن الإنفعال يقوم على خطاب عقلي مغلوط وأعمى ، وأن الرغبات لا تعدو أن تكون آراء خاطئة ؛ إذ « ليس البطن الذي لا يشبع ، كما تعتقد العامة ، وإنما الرأي الباطل الذي لدينا عن قدرته اللامحدودة »[46] .

صفوة القول إذن أن الإنفعال بالنسبة إلى الفيلسوف الرواقي والفيلسوف الأبيقوري حكم ضالّ ومغلوط حول العالم ، بل هو جهل للعالم الذي نعيش فيه . وبالتالي لا تنتج اضطرابات الإنفعال عن العالم والطبيعة وإنما عن الدلالة التي يضفيها الإنفعال عليهما . ويقول « أبكتات » في هذا المعنى : « تذكّر أن من يهينك ليس الشخص الذي يشتمك أو الشخص الذي يضربك ، بل هو الرأي الذي لديك عنهما والذي يجعلك تنظر إليهما كشخصين تحسّ أنهما أهاناك »[47] . ويضيف « أبكتات » : « ليست الأشياء ما يُلحق الاضطراب بالآدميين وإنما آراؤهم فيها ، فمثلا ليس الموت شرّا وإنما الشرّ هو رأينا أن الموت شرّ »[48] . ومن الواضح أن هذه الجملة الأخيرة **لأبكتات** هي عبارة عن صدى لتصريح أبيقور بأن « الموت لا شيء بالنسبة إلينا » .

وإن لم يكن بوسع المرء التحكّم في العالم وتغيير مجرى الطبيعة ، فهو مع ذلك يستطيع تغيير أحكامه حول الاشياء وإعطاءها المعنى والدلالة اللّتين يريدهما . ويبدو أن المعنى الذي اتّفقت عليه الرواقية والأبيقورية هو أن الأشياء لا قيمة لها في ذاتها ولا معنى . بحيث يصبح التكالب عليها أو الخوف منها عبثا لا طائل من ورائه[49] .

وإذا كانت أخلاق الزهد الرواقية تقتضي من الحكيم أن يتجرّد من أملاكه وأن يحرم نفسه منها بحيث يكون شعاره الوحيد الرضاء والقناعة ، فإن أخلاق الزهد

---

(45) شيشرون . تذكره **إليان إسكوباس** . نفس المرجع .

(46) أبيقور . الحكمة الفاتيكانية 59 .

(47) **أبكتات** . **محادثات** . (1) . 29 .

(48) نفس المرجع . (1) . 9 .

(49) « تأمّل كثيرا في السرعة التي تُنتشل بها كل الموجودات وتنعدم . فالمادة شبيهة بنهر في سيلان أبدي ... ألا يعدّ أخرقا الشخص الذي تملؤه مثل هذه الأشياء غرورا أو تمزّقه كربًا . أو الذي يشتكي منها كما لو كانت تستطيع . ولو لحظة واحدة . أن تسبّب له أقلّ إزعاج ؟ » (**مارك أورال** . **خواطر** . 7 . 23 . تذكره « إليان إسكوباس » . المقال المذكور . الملحوظة رقم 4 بأسفل الصفحة 167) .

الأبيقورية ، رغم رفضها للجري وراء الكسب والملك ، ترفض التجريد التام والحرمان المطلق . فكل ما ينادي به الزهد الأبيقوري هو الحدّ من الرغبات والتقليص منها وتقييدها في كل الظروف ، بحيث يجوز القول إنّ الأخلاق الأبيقورية هي أخلاق التقييد والتقليص والتحديد . وفي هذا المعنى يقول أبيقور في رسالته إلى «إيدوميني» (Idoménée) : «إذا أردت إثراء «فيثوقلاس» لا تضف إلى ثرائه شيئا بل قلّل من حاجاته»(50) . إن الحكيم هو من يستطيع الإستغناء عن الكسب والملك والثراء، بيد أنه لا ينبغي أن يتحوّل هذا الإستغناء إلى احتقار حقيقي ، إذ لا بدّ للحكيم أن يحسن تدبير أمواله وأن يدّخرها لوقت الشدّة(51) . فعلى الحكيم إذن أن يكسب وأن يدّخر وأن يحسن إدارة شؤونه حتى لا يلجأ إلى التسوّل والشحاذة ، مثل الفلاسفة الكلبيين . إن الحكيم الأبيقوري يكتفي بذاته وبما لديه من أموال ومن مكاسب ، وهو بعدم أزدرائه لمتع الدنيا وبأكتفائه بالضروري ينعم بحياة سعيدة تفوق نبلاً وكرامة « حكمة » أنتستان « الرثّة »(52) .

---

(50) يقول أيضا لوكراس في نفس هذا المعنى : « ألا تسمعون نداء الطبيعة ؟ إنها لا تطالب إلا بجسم خالٍ من الآلام ونفس خالية من القلق والخوف . إن حاجات الجسم محدودة ويكفي القليل لاستبعاد الألم عنه ولتمكينه من إحساسات لذيذة » (نفس المصدر ، الباب الثاني ، البيت 40 وما يتبعه) .

(51) راجع ديوجان اللايرتي ، كتابه المذكور ، الفقرة 120

(52) العبارة « لقبيو » ، راجع كتابه المذكور ، ص 143 .

الفصل الثامن

المجتمع المدني ونظرية الحق

لم يخف « أوسنار »(Usener) ـ وهو أول محقق لآثار أبيقور ـ دهشته إزاء المكانة التي تحتلّها الحكم المتعلقة بالحقّ من بين مجموع الحكم الأبيقورية [1] . وفعلا يصعب اعتبار ما تلقّنه هذه الحكم ركنا أساسيا في النسق الأبيقوري ، ناهيك وأن فيلسوف الحديقة مافتىء يحثّ على العيش في عزلة عن المجتمع المدني وينصح بتجنّب الخوض في متاهات الحياة السياسية . بيد أن الحكيم الذي يفضّل الوحدة والإكتفاء بالذات بعيدا عن الصراعات السياسية والقلاقل الإجتماعية لن يستطيع تحقيق ذلك إلا تحت حماية القوانين ورعايتها [2] . لذلك لم يغفل أبيقور التأمّل في القانون والحق الضروريين لوجود الفيلسوف ولشعوره بالأمن والطمأنينة . ولئن لم تفز

---

(1) يذكره **فيكتور قولد شميت** في كتابه **مذهب أبيقور والحق** ص 11 و ص 241

(**V. Goldschmidt**, La doctrine d'Epicure et le droit, Paris, Vrin,1977)

(2) يقول سبينوزا في نفس هـذا المعـنى : « يدعو العقل إلى ممارسة الأخلاق وإلى العيش في طمأنينة وهدوء باطني . بَيْدَ أن ذلك لا يتحقق إلاّ بوجود سلطة عامة » (رسالة في السياسة، الفصل الثاني ، الفقرة 21) .

نظرية الحق بنصيب الأسد في المذهب الأبيقوري فهي تبقى مع ذلك جزءا ضروريا منه وعنصرا جديرا بٱهتمام الحكيم الأبيقوري الذي لا تعني العزلة عنده هجر المجتمع والعيش في الأدغال مع الحيوانات المتوحشة وإنما ستر حياته قدر الإمكان وعدم تجاوز علاقاته بالآخرين الحدود الضرورية للعيش والبقاء كي يضمن لنفسه الهدوء والسكينة ، لا سيما أن كل تعايش وكل تعامل مع الغير يؤول حتما إلى تنافس مقلق وتطاحن مضن . ولكن الفيلسوف يرغب رغم ذلك في ربط علاقات صداقة ومودّة لأنه يجد في ذلك متعة لا مثيل لها ، وهو بناء على ذلك يسهر على صيانة هذه العلاقات ويبذل قصارى جهده من أجل حماية نفسه وحماية المجموعة الضيّقة التي ينتمي إليها . ولقد نجح أبيقور فعلا في إدارة مدرمة الحديقة وفي حمايتها ورعايتها وفقا للقوانين الموجودة ، إذ هو الذي كان يحرّض الحكيم على حسن تدبير شؤونه المنزلية وعلى حسن ٱستعماله لأمواله [3] ، وهو الذي كان ينصحه برفع قضية أمام العدالة عند اللزوم [4] . وعليه لن يتكالب الحكيم على الحكم ، لن يدخل في صراع مع الآخرين من أجل ذلك ، لن يتآمر معهم ولن يشاركهم مكائدهم ووشاياتهم ، ولكنه لن يتأخر عن حماية نفسه وعن الدفاع عن كيانه بكل الطرق المشروعة الممكنة وبكل الأساليب التي يضبطها القانون وتحدّدها طبيعة الحق . لذلك لا مندوحة له من البحث في طبيعة القانون والحق .



ـ الحق والعدل :

إن ما يميّز نظرية الحق الأبيقورية أنها تمتنع عن إصدار أي نقد أو أي حكم قيمي ، كما أنها لا تنادي قط بأي نزعة إصلاحية ولا تعرض أيّ تصوّر طوباوي لمجتمع فاضل . وعلى ذلك تستبعد هذه النظرية العدالة الأفلاطونية المتعالية لعدم

---

(3) راجع **ديوجان اللايرتي** ، الفقرة 121 من كتابه المذكور .

(4) راجع نفس المؤلف ونفس الكتاب ، الفقرة 120 .

تجذّرها في الواقع الإنساني المعيش ، كما تستبعد المواطنية العالمية الرواقية لبقائها مثالا أعلى يصعب ، بل يستحيل تحقيقه ، وشكّية الفلاسفة الكلبيين لفقدانهم الشعور بالمسؤولية ولنزعتهم الثورية التي تهدم ولا تبني .

ويمكن القول ، مع « فيكتور قولد شميت »[5] بأن نظرية الحق الأبيقورية لا تكتفي بالبحث في طبيعة الحق بقدر ما تطمح إلى تدعيم صلاحيته ، كما أن غياب نزعة الإصلاح عند فيلسوفنا قد اقترن بسعيه الدؤوب إلى إغاثة القوانين والمؤسسات القائمة آنذاك .

ومهما كان الأمر فإن أبيقور ينطلق في تحديده لطبيعة الحق من المجادلات الحامية التي كانت تدور في عصره بين السفسطائيين وبين الفلاسفة باختلاف نزعاتهم . وتجدر المقارنة هنا ، مع « اندري جان فولك »(Andre-Jean Voelke)[6] ، بين الحِكم الأبيقورية التي تتحدث عن طبيعة الحق وبين خطاب « كاليكلاس ([illegible]) في محاورة « القرجياس » . ويذكر « أ . ج . فولك »[7] « ج . بولاك (J.Bollack) الذي يؤكد في كتاب له حول أبيقور[8] أن هذا الأخير « قد تبنى حتى منقولات خطاب « كاليكلاس » وأعاد تأويلها » . فكل من « كاليكلاس » وأبيقور يريد أن يعرّفنا بالحق كما هو وكما يوجد في كل زمان ومكان . غير أن الحق الطبيعي يقوم ، في نظر أبيقور ، على نوع من الميثاق وعلى نوع من التواضع الذي يحدّده القانون ، في حين يرى « كاليكلاس » عكس ذلك ، أي أن الحق الطبيعي هو النفي القطعي للقانون الذي يتواضع عليه البشر ، وبالتالي يعلن «كاليكلاس» رفضه المطلق «للمياثيق الإنسانية المناقضة للطبيعة»[9] ويجزم بعدم صلاحيتها وعدم جدواها . فالأطراف المتعاقدة هي ، من وجهة نظر « كاليكلاس » ، متفاوتة بطبعها ولا يرمي الميثاق إلى غير خلق مساواة تواضعية

---

(5) نفس المرجع ، ص 243 .

(6) راجع مقاله بعنوان : **حق الطبيعة وطبيعة الحق : كاليكلاس ، أبيقور ، كونياد** ، ص 268
(**A.J. Woelke**, Droit de la nature et nature du droit, in Revue philosophique, 1982,n2)

(7) نفس المقال ، ص 268 ، الملحوظة رقم 5 بأسفل الصفحة .

(8) ج . **بولاك** ، **فكرة اللذة**(**J. Bollack**, «La pensée du plaisir», Paris 1975, p. 354)

(9) راجع **القرجياس** ، 292 ج .

مصطنعة بين الأقوياء والضعفاء . أما أبيقور فهو يؤكد في حكمه 36 ، 37 و 38 على علاقات التبادل الموجودة داخل المجموعة الإنسانية ، مما يوحي بوجود مساواة حقيقية بين كل الأطراف .

ويرجع التضارب بين رأيي كاليكلاس وأبيقور إلى أن الطبيعة عند الأول تقوم على رغبة التفوّق والسيطرة وبالتالي يكون العيش وفقا للطبيعة بالسعي إلى التفوّق على الآخرين والتسلّط عليهم . أما أبيقور فالطبيعة تتأسس في اعتقاده على مبدإ البحث عن المنفعة الخاصة ، وهذه المنفعة تتحقق بتحدّدها كرغبة في عدم إلحاق الأفراد أضرارًا ببعضهم [10] . وفي هذا السياق تنصّ الحكمة الأبيقورية الواحدة والثلاثون على أن « الحق الطبيعي تعاقد نفعي على ألاّ يسيء أحد إلى الآخر » .

وإذا كان أبيقور يعرّف الحق بالمنفعة فإن هذه المنفعة ليست خاصة بشخص ما (الشخص الأقوى مثلا) ، ولا بمجموعة من الأشخاص (الحكماء والفضلاء مثلا) ، ولا بالمدينة ككل متعالٍ على الأفراد وغير مبال بسعادة المواطنين فردا فردا (كما يريد ذلك أفلاطون [11]) . بل المنفعة التي يتحدث عنها صاحب المذهب الذري تشمل جميع الأفراد كما تخصّهم واحدا واحدا . ولعل النموذج الذرّي لا يكفي لإعطائنا فكرة عن المواطن الفرد كما يتصوّره أبيقور ، لأن الذرّة بلا انحراف تعني الموت والثبات والسكون . في حين أن الفرد الذي يحسّ ويشعر ويستفيد ويتعامل مع الآخرين هو ، حسب عبارة **ميشال سار** ، ذرّة وانحراف [12] ، أي أنه ذرة تضاف إليها الإرادة والحرية والمتعة والمنفعة .

إلا أن إدراك الحق الطبيعي على أنه حق يقوم على المنفعة لم يحصل منذ البدء ، إذ كان الإنسان الأول وحيدا إزاء إحساساته باللذة والألم ، ولم يخرج من وحدته تلك إلا لما أحسّ لأول مرة أنه ألحق ضررا بالغير أو أن ضررا لحقه من طرف الغير ، وأن هذه العملية يمكن أن تتكرّر في المستقبل ، بحيث ينبغي توقّعها وأخذ التدابير اللازمة لمقاومتها . ومن هذا المنظور نفهم لماذا رأى « قولد شميت » أن مفهوم الحق

---

(10) راجع الحكم الأساسية 31 ـ 32 ـ 33 ـ 35 .
(11) راجع **الجمهورية** . الباب الرابع . 420 ب .
(12) راجع كتابه المذكور . ص 230 .

يتأصل في الإحساس قبل أن يتحوّل إلى توقّع بالمفهوم الأبيقوري للكلمة . ويترتب هذا المفهوم الحسّي في أصله « عن الضرر اللاحق بنا وأيضا عن الضرر الذي نلحقه بالآخرين دون قصد في معظم الأحيان . ولكن هذه الخبرات الحسّية غير كافية (...) لكي تضع في ذاكرتنا وبصورة آلية التوقع المستخلص منها . وللوصول إلى المفهوم انطلاقا من هذه الإحساسات لا بدّ من استدلال محكم ليس بوسع كل الناس القيام به . لذلك ينسب « هرمارك »* المبادرة الأولى إلى المشرّعين القدامى »[13] .

وكما أن نظرية التوقع المنطقية تستدعي الحذر والإحتياط إزاء ما ندركه إدراكا واضحا وإزاء ما نفترضه إلى أن يقع التحقق منه إما بالتصديق والإثبات أو بالنفي واللاإثبات ، فكذلك يقتضي التوقع من منظور الحق الطبيعي الإعتبار بالخبرات الحسّية الماضية والعالقة بالذاكرة استعدادا للخبرات الحاضرة أو المقبلة واحتراسا من الوقوع في الأخطاء والمزالق الضارّة بكل فرد مهما كانت قوته ومهما كان بطشه . لذلك كان الحق الطبيعي تعاقدا نفعيًا على ألاّ يسيء أحد إلى الآخر[14] ، ولذلك أيضا سمّى المشرّعون عدلا كل ما يسمح بتحقيق المنفعة العامة[15] .

ولكن إذا كان الحق يقوم على التعاقد فما هي العلاقة التي تربط بين الأفراد المتعاقدين وما هو موقفهم ممّن لم يتعاقد معهم من آدميين أو من حيوانات ؟

تقول الحكمة الثانية والثلاثون : « العدل والظلم لا معنى لهما بالنسبة إلى الكائنات التي لم تبرم تعاقدا على أن لا يُسيء بعضها إلى الآخر ، ولا معنى لهما أيضا بالنسبة إلى الشعوب التي لم تستطع أو لم ترغب في إبرام مثل هذا التعاقد على عدم إلحاق الضرر بالغير » . ويحقّ لنا أن نتساءل هنا : هل أن التعاقد المنصوص عليه في هذه الحكمة تعاقد شامل وكلّي ويمكن أن يصدق على كل الكائنات مهما كان نوعها ، أم أنه خاص بالآدميين فقط ، بل بالآدميين المتعاقدين دون غيرهم ؟

(*) هرمارك (Hermarque) تلميذ لأبيقور وهو أول من ترأس مدرسة الحديقة بعده .

(13) **فيكتور قولد شميت** ، المرجع المذكور . ص 30 _ 31 ؛ راجع أيضا الصفحة 214 .

(14) الحكمة الأساسية 31 .

(15) راجع أرسطو ، **أخلاق نيقوماقوس** الباب الثامن . الفصل 11 . 1160 أ _ 13 _ 14 .

لا شكّ أنه كانت توجد في عصر أبيقور شعوب كثيرة تعيش بمعزل عن الحضارة اليونانية في الأدغال والصحاري حيث لا يربط بينها قانون ولا ميثاق . ولا يخفى على أحد موقف اليونانيين من تلك الشعوب المتوحّشة وازدراؤهم لها . ليس لتخلّفها فحسب وإنما لبقائها غريبة عنها ومستقلة . لذلك نجد في الجزء الثاني من الحكمة المذكورة أعلاه تمييزا بين الحق الوطني والحق الدّولي الذي يربط بين مختلف الأمم المتحضّرة [16] . وما يلفت انتباهنا في هذا النص عبارتا « لم تستطع » و « لم ترغب » اللّتان تجعلان إبرام التعاقد وتطبيقه متوقّفا على إرادة الأطراف المتعاقدة وعلى قدرتها وقوتها أيضا . ولعل هذه الحكمة الأبيقورية كانت عالقة بذاكرة « سبينوزا » لما ربط صلاحية الميثاق الدّولي بالفائدة التي تجنيها الأطراف المتعاقدة من هذا الميثاق وبتعادل قوى هذه الأطراف وتوازن خوفها من بعضها البعض[17] . ولقد أعطانا أبيقور قبل سبينوزا «فكرة دقيقة للغاية عن الظروف التي تحدّد إلى يومنا هذا السلطة الخاصة بالقانون الدولي العمومي وحتى الخاص، والتي تحدّد في نفس الوقت بطلان هذا القانون»[18] . فلا جرم إن اكتفى أبيقور بوصف ما كان يلاحظه، لا سيما أن وصفه وتحليله للواقع القديم لم يزالا ينطبقان على الواقع الحاضر . بل نجد في الجزء الأول من الحكمة الثانية والثلاثين طرحا لإشكالية معاصرة جدا ، ألا وهو الحق الذي يربطنا بالكائنات الدنيا ، أي بالحيوانات مثلا [19] . ويرى « قولد شميت » أن أبيقور لم يقصد بحديثه عن الكائنات التي لم تبرم بينها تعاقدا كلّ الكائنات بدون استثناء وإنما البعض منها فقط . وعلى ذلك ـ ينبغي إلغاء نص « هرمارك » القائل بأنه ما دامت الحيوانات تفتقر إلى العقل فمن غير المعقول أن يبرم معها الإنسان تعاقدا من أجل الأمن المتبادل . وفضلا عن ذلك نحن نعلم جيدا أن الأبيقوريين قد اهتمّوا .

---

(16) يشير **قولد شميت** في الصفحة 68 من كتابه حول **مذهب أبيقور والحق** إلى أن أبيقور ليس أول من قام بهذا التمييز الذي نجده مثلا في خطاب **ديموستان**(Démosthène) الذي يقول : « فيما يتعلق بحقوق الأفراد تسهر قوانين كل جمهورية على أن ينعم بها الضعفاء والأقوياء على حدّ السواء . أما فيما يتعلق بالحقوق المشتركة بين الجمهوريات اليونانية فالأقوياء يفرضون على الضعفاء كيفية تحديدها » .

(17) راجع **الرسالة السياسية** . الفصل الثالث . الفقرة 14 .

(18) **فيكتور قولد شميت** . نفس المرجع . ص 69 .

(19) نشير هنا إلى أن ترجمة « قولد شميت » لهذه الحكمة تختلف عن ترجمة **سولوفين** التي اعتمدناها . وأن **قولد شميت** يستعمل عبارة **الحيوانات** عوضا عن عبارة **الكائنات** التي يترجم بها **سولوفين** النص اليوناني .

خلافا للرواقيين وبالتخصيص خلافا لكريزيب(Chrysippe) . بما نسمّيه اليوم بعلم نفس الحيوان . وأنهم . إن لم ينسبوا إلى الحيوانات الوظائف العقلية السامية . لم يروا مانعا للقول بأن هذه الحيوانات تمتاز ببعض الإدراكات وببعض التصوّرات المتعلقة مثلا بالأشياء النافعة والأشياء الضارّة .

وللبحث عن أنواع الحيوان التي يقصدها أبيقور يمكن التذكير بمواقف بعض الفلاسفة من علاقة الإنسان بالحيوان . مثل « فيثاغور » و « أمبيدوكل » اللذين جعلا قتل الحيوان أمرا محظورا نظرا لتناسخ الأرواح ونظرا لحلول الأرواح الآدمية بعد موت الجسم في أجسام الحيوانات . وعلى ذلك يبقى تحريم قتل الحيوان عند هذين الفيلسوفين ليس تقديسا للحيوان أو شعورا بقيمته الذاتية بقدر ما يرتبط هذا التحريم بتقديس النفس البشرية ليس إلاّ . وبالتالي لا يوجد أيّ سبيل للمقارنة بين هذا الموقف من الحيوان وبين الموقف الأبيقوري . فضلا عن كون المذهب الذرّي يرفض رفضا مبدئيا كل قول بالتناسخ .

أما أفلاطون وأرسطو فلقد وصفا بعض الحيوانات بأنها سياسية . ومن بينها النّحل والنّمل والإنسان . ولا يجوز الخلط هنا بين الحيوانات التي تعيش متجمّعة بمجرد دافع غريزي والحيوانات السياسية التي . بالإضافة إلى تجمّعها . تقوم بعمل منظّم وتساهم معا في إنجاز شيء ما . ونحن نجد مثلا في كتاب « القوانين » لأفلاطون بعض المواقف الجنائية من الحيوان المتّهم بقتل إنسان [20] . ولقد كانت توجد في العصور القديمة علاقات قانونية وقضائية بين الإنسان وبعض الحيوانات . ومن بين هذه القوانين القانون الذي يمنع مثلا ذبح ثيران الحراثة أو إلحاق أذى بالحيوانات الأهلية . في حين يبقى التصرّف في الحيوانات البرية بدون قيد ولا شرط . نظرا لعدم تعايشها مع الإنسان ولعدم وجود أي تعاقد ولو ضمني بينه وبينها [21] .

كان الشرع القديم يعترف إذن ببعض الحيوانات دون الأخرى . إلا أن السؤال المطروح بعد هذا العرض الوجيز للشعور القانوني في عصر أبيقور هو : هل أن هذا الفيلسوف كان يفكر حقّا . لما كتب حكمته الثانية والثلاثين . في إمكانية وجود

---

(20) **القوانين** . الباب التاسع . 873 هـ .

(21) لمزيد التفصيل راجع كتاب **قولد شميت** المذكور . الفصل الثاني . ص 49 ـ 50 .

علاقة قانونية بين الإنسان وبعض الحيوانات ؟ وتصبح الإجابة عن هذا السؤال عسيرة إذا ما تذكّرنا رفض الرواقيين المعاصرين لأبيقور لوجود أي نوع من العلاقات القانونية بين الإنسان والحيوان ، أو خاصة إذا علمنا أن « هرمارك » نفسه قد رفض رفضا باتّا إمكانية وجود تعاقد مع الحيوان .

الحل الذي بأيدينا هو اللجوء مع « قولد شميت »[22] إلى أحد نصوص « لوكراس » الذي يميّز بين ثلاثة أنواع من الحيوانات[23] وهي :

1) الحيوانات التي منحتها الطبيعة غرائز وصفات كافية لكي تحافظ على كيانها بنفسها .

2) الحيوانات التي لم تزوّدها الطبيعة بالوسائل والصفات التي تسمح لها بالمحافظة على كيانها أو بخدمة الإنسان للفوز برعايته وحمايته .

3) الحيوانات التي تتمتع بصفات وخصائص تخدم بها الإنسان الذي في مقابل ذلك يرعاها بحمايته ويسهر على تغذيتها .

من الواضح إذن أن الحيوانات التي يقصدها أبيقور هي من النوع الثالث ، لأن تبادل الخدمات المبنية على الفائدة والأمن هو وحده الكفيل بأن يخلق بين الإنسان والحيوان علاقة حق وروابط قانونية على غرار ما هو موجود بين الإنسان والإنسان داخل نفس المجتمع أو بين المجتمعات الإنسانية المختلفة .

بيد أن الفائدة والأمن لا يفسّران وحدهما علاقات الحق الموجودة بين الآدميين ، ويمكن أن نعيّن أسسا متعددة للحق الأبيقوري ، كما فعل « قولد شميت » في الفصل الرابع من كتابه حول « مذهب أبيقور والحق »[24] ، وهذه الأسس هي :

أوّلا : الأساس البسيكولوجي للحق ، وهو يتمثل في خشية العقاب .

---

(22) نفس المرجع ، ص 51 ـ 52 .

(23) **في طبيعة الأشياء** ، الباب الخامس ، البيت 860 وما يتبعه . ويوجد نفس التمييز ، كما يشير إلى ذلك **قولد شميت** ، في محاورة **القرجياس** لأفلاطون ، 320 هـ .

(24) من صفحة 91 إلى صفحة 117 .

ثانيا : الأساس المنطقي للحق ، ويتمثل في العجز عن التنبّؤ بالمستقبل . ممّا يترك المذنب في حالة مستمرة من الخوف من اَفتضاح أمره .

ثالثا : الأساس النهائي للحق ، وغايته الفَوْز بطمأنينة « العيش في الخفاء » .

أما الأساس البسيكولوجي للحق فهو ما يسمح بتحديد مفهوم العدل كشيء لا تنحصر قيمته في ذاته ، أي كشيء يقترن وجوده بوجود اَلتزامات مشتركة بأن لا يُلحق أحد ضررا بغيره . فوجود المجتمع هو إذن شرط وجود العدل والظلم . بحيث « لا معنى للعدل والظلم بالنسبة إلى الكائنات التي لم تتعاقد على عدم الإساءة إلى بعضها البعض »[25] .

ومن هذا المنطلق يتجاوز أبيقور الأخلاق الوثوقية التي تقول بكلّية القوانين وبموضوعية العدل ، ويستعيض عن العدل الماوراني الأفلاطوني بعدل وضعي مختلف باَختلاف البلدان والأزمنة . إلا أن أبيقور يتجاوز في نفس الوقت الموقف السفسطائي والموقف الرّيبي اللذين يرفضان وجود قوانين أو قيم طبيعية وكلّية ويعتبران أن القوانين المدنية قد تأسست بالعنف والقوة قبل أن تزكّيها العادة والتقاليد . فصاحبنا يقول في بعض حكمه الأساسية : « العدل بصورة عامة هو عينه بالنسبة إلى الجميع ، ولا سيما بما هو مفيد للعلاقات الإجتماعية ؛ ولكن بالنسبة إلى بلد ما وبالنظر إلى ظروف محدّدة لا يكون الشيء ذاته عادلا بالنسبة إلى الجميع »[26] .

مهما كان الأمر ، فالسؤال الذي يبقى مطروحا هو : هل تكفي القوة الإجتماعية وحدها لردع الأفراد وللمحافظة على عدالة تواضعية أفرزها تعاقد يقوم على الفائدة وعلى المصلحة الخاصة ؟

ويزداد السؤال حدّة عندما تطلعنا الحكمتان 34 و 35 على المفهوم الأبيقوري للظلم الذي ليس شرّا في حدّ ذاته وإنما بالنظر إلى النتائج المترتّبة عنه[27] . وبناء على ذلك لا نجد عند أبيقور أي حظر للظلم وأي أمر أخلاقي بتجنّبه بقدر ما نجد محاولة وصف له وللنتائج التابعة له بالضرورة . وهذه النتائج هي التي تردع الناس عن

---

(25) الحكمة الأساسية 32 .

(26) الحكمة الأساسية 36 .

(27) راجع الحكمة 34 .

بعضهم البعض وليس تعلّقهم بمبدإ العدل. فالخوف من العقاب إذن هو أكبر رادع للذين يفضّلون مصلحتهم الشخصية على المصلحة العامة، غير أن هذا الخوف لا جدوى له إن لم يكن مصحـوبـا بالشعور المتواصل بعدم الإطمئنان وبالخوف من الـعـقـاب.

والعقاب الحقيقي الذي يتلو حتما كل فعل ظالم ليس، في نظر أبيقور. العقاب المادي الفعلي. لأن هذا العقاب يمكن أن يتأخر كما يمكن أن لا يحصل البتة. ولا هو عقاب الضمير المتمثل في الشعور بالذنب، بل هو العقاب الذي يغزو شعور الإنسان المذنب ليجعله يعيش حالة دائمة من الإضطراب ومن الإرتباك الناتج عن الخوف من اَفتضاح أمره. وبهذه الطريقة ينقذف العقاب الخارجي داخل النفس الظالمة. بحيث يكون العقاب المبني على الخوف من اَفتضاح الأمر عقابا مستمرّا وعقابا لا ينقطع طالما لم يعوّضه عقاب مادي مسلط من الخارج. في حين يكون العقاب المادي محدودا في الزمان والمكان بحيث يكون مناسبا لخطورة الجريمة المقترفة، نجد العقوبة المتأصّلة في الخوف من العقاب مزامنة للجريمة المقترفة ومتواصلة بعدها بدون هوادة، بحيث تصبح بمثابة الحُكم المؤبّد الذي لا يحدّه زمان ولا مكان. ولئن كان هذا التصوّر الأبيقوري للجزاء والعقاب يقوم على فكرة التهديد والتخويف، فنحن لا نجد مع ذلك أي تأكيد في هذا التصوّر على شدّة العقاب وعلى قسوته بقدر ما نجد تدليلا على ضرورة حصول العقوبة مهما تأخّرت. فالشيء الذي يردع حقا من يُقدم على اقتراف جريمة ليس قسوة العقاب المنتظر ـ إذ لن يتردّد في اَقترافها من يكون على يقين من عدم اَفتضاح أمره أو حتى من يكون له أمل في ذلك ـ وإنما حتمية العقاب واَستحالة تجنّبه طال الدهر أم قصر. ويجوز لنا أن نجاري «قولد شميت» في تقريبه هذه الفكرة الأبيقورية من فكرة أحد رجالات القانون وهو «بكاريا» (Beccaria) الذي يقول: «إن ما يسمح بتجنّب الجرائم بكل أمان ليس العقاب وإنما حتمية حصوله وحماس القاضي اليقظ وصرامته التي لا تنكسر، ولا يُعدّ ذلك فضيلة من فضائل القاضي إلا إذا اَتّسمت القوانين باللطف. إن اَحتمال حصول عقوبة معتدلة ولكن حتمية له أثر في النفوس أعظم من الخوف المبهم من العذاب المريع الذي يصحبه بعض الأمل في الإفلات من القصاص»[28].

---

(28) يذكره قولد شميت في الصفحة 108 من كتابه المذكور أعلاه.

وعلى هذا الإعتبار رأى « بلوتارك » أنه مادام أبيقور يعتقد أن أحسن رادع للأشرار وأفضل ما يصدّهم عن الظلم والفحشاء خوفهم من القصاص ، فإن أفضل سبيل إلى ذلك أن نملأ نفوسهم خوفا ورعبا بأن نضيف إلى خشيتهم للقوانين الآدمية الرّعب الذي توجّجه فيهم الخرافات والأساطير المتعلقة بيوم الآخرة .

إلا أن الأبيقورية ترفض قطعا هذا الحلّ السهل ، ورغم أن غاية أبيقور هي تدعيم النظام الإجتماعي فإنه يرفض مع ذلك آستخدام طرق مضادّة للحقيقة ، مهما كانت نجاعة هذه الطرق ومهما كانت فعاليّتها .

صفوة القول إذن أن العقوبة الحقيقية تتمثل في آنعدام الشعور بالأمن والطمأنينة وفي الخوف المستمر في آفتضاح الأمر ، بحيث تلتقي الحكمة الأبيقورية التي تنادي بالعيش في الخفاء كأفضل طريقة للفوز براحة النفس برغبة عامة الناس في العيش الآمن دون أي خوف من غَزْوِ الغير لحياتهم الخاصة ومن آفتضاح ما يريدون إخفاءه. فالحياة الآمنة مسعى كل الآدميين ، كما تنصّ على ذلك الحكمة الأساسية السابعة [29] ، بيد أن هذه الحياة الآمنة لا تتحقق إلا بالمحافظة على نوع من العلاقات ومن الروابط بين الآدميين أنفسهم . وهذه العلاقات ليست علاقات قوّة أو ثراء بقدر ما أنها سعي مشترك إلى العيش في الهدوء وراحة البال [30] .

وفي الختام نشاطر «قبيو » رأيه عندما يصرّح بأن أبيقور قد أثبت فكرة أساسية لكل المذاهب النفعية ، ألا وهي مماهاة الفائدة والمنفعة للفضيلة وللواجب [31] .

ولكن القانون والحق والعدل والأمن أشياء تكوّنت تدريجيا وتطوّرت بتطوّر حياة الإنسان وبتحضّره . ولعل البحث في بدائية الإنسان وفي اتجاه تطوّره يساعدنا على تسليط أضواء جديدة على بعض النواحي الأخرى من الحياة الإجتماعية كما يراها أبيقور .

---

(29) « يرغب بعض الناس في الشهرة وفي اكتساب سمعة كبيرة ، آعتقادا منهم أن ذلك سيضعهم في مأمن من الغير. فلو كانت حياتهم بهذه الصورة في مأمن من كل خطر . لكانوا يملكون حقا خيرا مطابقا للطبيعة ، أما إذا كانت حياتهم لا تخلو من الاضطراب فمعنى ذلك أنهم لم يحصلوا على ما كانوا يرغبون فيه منذ البداية باتباعهم لميلهم الطبيعي » .

(30) الحكمة الأساسية 14 : « رغم أنه يمكننا ، بما لدينا من قوة وأموال ، أن نضع أنفسنا نسبيا في مأمن من الغير ، فإن حياتنا تكون أكثر أمنًا لو آثرنا العيش الهادىء بعيدا عن الجمهور » .

(31) راجع كتاب قبيو المذكور سابقا ، ص 151 .

ـ البدائية والتحضّر :

في اعتقاد « ڤيبو » أن أبيقور هو رائد فكرة التقدّم ، وذلك رغم ما يبديه « لوكراس » من ميل تجاه الآدميين الذين عاشوا في العصور الأولى ورغم استنكاره لتطوّر الصناعات والفنون [32] . فهل أولى أبيقور حقًا عناية كافية بتقدم الإنسان وبتحضّره أم أن فكرة التقدم لا تعدو أن تكون إضافة من إضافات « لوكراس » ؟

يرى « سولوفين » [33] أن « لوكراس » يتمتع بسمعة لا يستحقها ، وهي أنه أوفى من قدّم المذهب الأبيقوري دون أي تحريف ودون أي إضافة . لذلك وقع دائما اللجوء إلى قصيدته لتفسير ما بقي غامضا في الفكر الأبيقوري . إلاّ أن المتأمّل في كتاب « لوكراس » لا يخفى عنه أن جزءا منه فقط يمكن أن ينسب إلى أبيقور ، لا سيما وأن غاية الفيلسوف اللاّتيني لم تكن عرض أفكار أبيقور بكل أمانة وبكل صدق وإخلاص بقدر ما كانت أن يقدّم لمعاصريه تصوّرا عقليا للعالم وللوجود . أما المادة المكوّنة لقصيدته فلقد استمدّها من عديد الفلاسفة ، خاصة من « أمبدوقلس » ؛ وهو على ذلك قد تناول بالدرس مواضيع متعدّدة لا علاقة لها بالتصوّرات الأبيقورية الخاصة . وعلى سبيل المثال يمكن أن نذكر مع « سولوفين » [34] وصف « لوكراس » لعيش الناس الأوّلين وتفسيره لأصل المجتمعات السياسية [35] .

بيد أن الشيء الثابت حقا هو أن الحديث عن الناس الأولين وعن أصل الصناعات ومراحل التقدم لا نجده عند لوكراس فحسب وإنما أيضا عند بعض الأبيقوريين الذين لا يقلّون عنه إخلاصا في نظرنا . **فبورفير** مثلا قد زوّدنا بمعلومات هامة حول نشأة القوانين ، و « ديوجان الاينوندي » قد وصف لنا أصل اللغة وأصل الإختراعات التقنية . وترى « جنفياف روديس ليويس » [36] أن إخلاص

---

(32) **ڤيبو** ، نفس المصدر ، ص 170 .

(33) راجع كتابه المذكور ، ص 184 ـ 185 .

(34) أنظر نفس المرجع ، ص 185 .

(35) راجع كتاب **لوكراس** ، من البيت 925 إلى البيت 1012 .

(36) راجع مقالها **الطبيعة والحضارة في الأبيقورية** ، ص 417 من المجلة الفرنسية« Les études philosophiques »

« ديوجان الإينوونديي » لتعاليم أبيقور (وهو إخلاص يثبته توافق ما نحته على جدران « إينووندا » مع عدد من الحكم الأساسية) يزيدنا يقينا من أن أبيقور قد تعرّض فعلا إلى نشأة اللغة وإلى تقدّم الإنسان وتطويره لإكتشافاته . وتتضمّن « الرسالة إلى هيرودوت » ـ التي تلخّص فلسفة الطبيعة قبل التعرّض إلى قضية اللغة ـ مقطعا بالغ الأهمية حول التقدم البشري .

أما إدانة « لوكراس » لتقدم الإنسانية ولتطوّر الفنون والصناعات فهي ملائمة للفكر الأبيقوري الذي يعزو كل آلامنا إلى جرينا وراء إشباع رغباتنا اللاطبيعية ؛ بمعنى أن تجاوز الإنسان للحدود التي رسمتها له الطبيعة لهو أصل بؤسه وشقائه في نظر الفيلسوف اليوناني والفيلسوف اللاتيني معا . ولا ينبغي أن نرى في هذا الموقف إدانة عامة للتقدم والتحضّر وإنما فحسب للتقدم والتحضّر اللذين يطمسان الطبيعة ويشوّهانها .

ولعل جذور المشكلة تعود إلى كون أبيقور قد آستعمل المقابلة التقليدية بين الطبيعة والمواضعة آستعمالا لم يلتزم به في كل الحالات [37] .

مهما كان الأمر ، إن فكرة التقدم تكاد تكون منعدمة في العصور القديمة ، إذ لا نجد لها أي أثر عند سقراط أو أفلاطون ولا عند الرواقيين أو بقية المدارس الفلسفية ، مما أبقى هذه الفكرة غامضة جدًا ، بل ومفقودة تماما حتى في المدرسية القروسطية بآستثناء « روجي بيكون »(Roger Bacon) .

وإذا كانت فكرة التقدم لم تظهر حقا ولم تتبلور إلا في حدود عصر النهضة فإنه يحقّ لنا أن نتساءل : لماذا بقي الإنسان طويلا قبل أن يشعر بالحركة العامة التي تدفعه وتدفع بقية الموجودات دوما إلى الأمام ودوما نحو الأفضل ؟

أوّل جواب يمكن أن نسوقه هو أن فكرة التقدم مناهضة بوجه عام لكل الديانات التي ساهمت بصورة أو بأخرى في آستبعادها وآستنكارها . فالتقدم يعني أن الماضي دون الحاضر وأقلّ منه شأنا ، في حين أن الأديان ترفض الإقرار بنقص أوّلي

---

(37) راجع مقال **جنفياف روديس ليويس** المذكور أعلاه ، ص 417 . إن الحكم الأساسية تقدم مثلا تصوّرا تواضعيا للحق وهي تضيف في نفس الوقت عبارة **حق الطبيعة** .

وبعجز أصلي وتعتقد على عكس ذلك بأن العالم قد كان في البدء في منتهى الكمال المعبّر عن كمال خالقه ثم انحطّ تدريجيا عن مرتبته الأولى وتشوّه. فالتناقض الموجود إذن بين فكرة الخلق وفكرة التقدم هو العائق الذي حال دون تبلور هذه الأخيرة والذي كاد أن يقتلها في المهد لولا بعض الحدوسات الفلسفية التي جعلت بعضهم مثلا يقولون بالعماء الأصلي(Le chaos originel) والشواش الأوّلي وبتنظّم الأشياء وتعضّيها التدريجي وفقا لقوانين خاصة. فلقد كانت « فكرة التقدم أو التطوّر ملازمة لكل مذهب طبيعي وحسّوي كما كان يتضمّنها بالقوة النسق الأبيقوري والنسق الديمقريطي.. »[38].

ويشير « قبيو » إلى مقطع من « الرسالة إلى هيرودوت »[39] حيث يتحدث أبيقور عن التقدم، غير أننا لا نجد تحليلا ضافيا لهذه الفكرة ولما أنجزته الإنسانية من تطوّرات متنوعة إلا في كتاب « لوكراس ». والغريب في نظر « قبيو » أنه لم يذكر أحد من كبار الفلسفة القديمة (أمثال « ريتر »(Ritter)، و « زلار »(Zeller)، و « لانج »(Lange)) « لوكراس » من بين الروّاد الأولين لفكرة التقدم. إن هؤلاء المؤرخين قد تفطنوا، بدون شك، إلى بعض الأفكار الحديثة في قصيدة الفيلسوف اللاتيني، كفكرة التطوّر أو فكرة الإنتقاء الطبيعي، ولكنهم لم ينتبهوا بما فيه الكفاية إلى فكرة التقدم البشري بما تتضمنه من تقدّم فنّي وصناعي وأخلاقي وذهني.

وفي اعتقادنا الخاص أن فكرة التقدم كانت عند أبيقور ولوكراس مقترنة بدحضهما لفكرة الخلق الإلاهي وملازمة لمذهبهما المادي ولتفسيرهما الذرّي لنشأة الكون.

بيد أن الفكر الدّيني ليس الحاجز الوحيد لفكرة التقدم، إذ يضيف إليه « قبيو » حاجزين آخرين. أوّلها افتقار القدامى إلى نمط تدليل قويّ على وجود التقدم، لا سيما وأن البشرية لم تتقدم آنذاك بما فيه الكفاية لكي تنظر إلى خلفها وتتأمل في الأشواط التي قطعتها وفي قيمة منجزاتها. أما الحاجز الثاني فهو افتقار القدامى إلى تاريخ موضوعي مستقلّ تمام الإستقلال عن الخرافات والأساطير التي تعظّم الأشخاص وتهوّل الأحداث. ويمكن القول مع « قبيو » بأن « لوكراس قدّم خدمة

(38) **قبيو**. نفس المصدر. ص 156.
(39) **الرسالة إلى هيرودوت**. الفقرة 75.

عظيمة لفكرة التقدم وذلك لما حاول لأول مرة تعويض الأسطورة بنوع من النّبذ التاريخية المبنية على سلسلة من الإستنباطات »[40] .

ولقد عيّن أبيقور ولوكراس ثلاثة محدّدات رئيسية للتقدم وهي :

ـ **الحاجة** (التي تدفعنا إلى التحسّس والبحث في كل ناحية وفي كل وقت) .

ـ **التجربة** (التي تجمع عبر الزمان نتائج التحسّسات والبحوث المتتالية) .

ـ **العقل** (الذي يشرف على هذه التحسسات والبحوث منطلقا دائما من معطيات الحسّ) .

ويقول أبيقور في رسالته إلى هيرودوت : « لا بدّ من التسليم بأن التجربة والضرورة عند الآدميين ساعدتا في معظم الأحيان الطبيعة . فالتفكير قد أكمل المعطيات الطبيعية وأضاف إليها مكتشفات جديدة ، هنا بسرعة أكبر وهناك بأكثر بطء ، أحيانا عبر فترات زمانية مستمدّة من اللامتناهي وأحيانا أخرى عبر فترات أقصر »[41] .

ويختم « لوكراس » الباب الخامس من قصيدته سيْرا على درب معلّمه مبيّنا أن « الملاحة والفلاحة والهندسة المعمارية وأحكام القضاء وحدادة الأسلحة وتعبيد الطرقات ونسج الأقمشة وكل الإختراعات الأخرى التي من هذا القبيل ، بل وحتى الفنون الترفيهية كالشعر والرسم والنحت ، كلها تتولّد عن الحاجة كما تتولّد في نفس الوقت عن التجربة وعن نشاط الفكر . فالحاجة والتجربة هما اللتان علّمتا هذه الفنون تدريجيا للإنسان المتقدم خطوة خطوة . وبهذه الصورة يبرز الزمان شيئا فشيئا كل الإكتشافات التي يتكفّل العقل بتسليط الأضواء عليها . فنحن نرى العباقرة يلمعون الواحد تلو الآخر في الفنون إلى أن ترتقي هذه الأخيرة إلى أعلى مرتبة يمكن بلوغها »[42] .

وإذا كانت الحاجة هي المحرّك الأول للتقدم البشري فإن هذا التقدم قد حصل

---

(40) نفس المصدر ، ص 168 .
(41) الفقرة 75 .
(42) **في طبيعة الأشياء** ، الباب الخامس ، البيت 1455 .

على ثلاث مراحل ، كما أثبتت ذلك « جنفياف روديس ليويس »[43] ، أوّلها عيش الآدميين في حالة من التوحّش والتيه والشرود ، وثانيها تجمّعهم وتعايشهم وٱستقرارهم النسبي ، وآخرها تأسيسهم لحياة مدنية تسوسها القوانين. وتتناسب هذه المراحل الثلاث مع مستويات المعرفة المتمثلة في الإحساسات والإنفعالات ، في المعاني المشتركة وفي العقل . أما المشكل الذي لا مناص من إثارته فهو المتعلق بظروف نشأة المجتمع البشري : فهل أن الإنسان ميّال بطبعه إلى التجمّع وإلى التعايش مع الآخرين أم أنه أشبه ما يكون بالذرّة الفردة الأصلية ، لا حاجة له للإلتقاء بالآخرين ولا حاجة له بهم في تحقيق ذاته والمحافظة عليها ؟

تُذكّر « جنفياف روديس ليويس » بأن « الذرّة » يشار إليها في اللغة اللاتينية بكلمة(Individuum) ، أي « الفرد » . إلا أنه من الخطإ ، حسب ملاحظة **لميشال سار** (و « جنفياف روديس ليويس » لم تقع في مثل هذا الخطإ) أن نخلط بين الذرة والفرد ، لأن الذرة بدون الإنحراف هي الموت والرجوع إلى العماء والشواش ، أما الفرد فهو، من جهة كونه يعيش ويحسّ وينصهر في محيط معيّن، ذرّة وانحراف معا، ذرّة وحركات النفس ونشاطها، ذرّة وإرادة وحرية ومتعة[44] .

وتواصل « جنفياف روديس ليويس » مقارنةً وصفَ « لوكراس » لبدايات الإنسانية بالوصف الذي نجده عند « أفلاطون » و « ديودور الصقلّي » و « أمبدوقلس » و « ديمقريطس » وغيرهم . ففي رأي كل هؤلاء المؤلفين كان الأوّلون شديدي التعلق بالمناطق التي وُلدوا فيها ، ولقد أكد أفلاطون مثلا على تشتّت البدائيين وعلى تفرّقهم قبل أن يتجمّعوا من أجل التصدّي للحيوانات المفترسة ولمقاومة الطبيعة[45] . وعلى عكس ذلك يرى « لوكراس » أن البدائيين الذين كانوا يعيشون على نمط الحيوانات المتوحشة لم يؤثروا رغم ذلك العزلة والوحدة وإنما كانوا يعيشون جماعات جماعات[46] ولم تكن الحاجة إلى مقاومة الحيوانات المفترسة الدافع

---

(43) راجع مقالها المذكور أعلاه . ص 420 .

(44) ميشال سار . **مولد الفيزياء في نص لوكراس** . ص 230 _ 231 .

(45) **أفلاطون . بروتا قوراس** . 322 ب .

(46) تقول « **جنفياف روديس ليويس** » في الصفحتين 420 _ 421 من مقالها المذكور أعلاه : « يلقّب **لوكراس** العيش على نمط الحيوانات المتوحشة بعبارة نادرة :(Volgivagus) ، ويقصد بها التشرّد القطيعي (Vulgus) . وهذه العبارة مقابلة لعبارة(Solivagus) التي نجدها عند **شيشرون** وعند **بلين** .

الأول والوحيد إلى التجمّع بقدر ما كانت الشيء الذي ساهم في توطيد التجمّع وفي تكريسه .

ومن فوائد التجمّع أنه نبّه الإنسان إلى ضرورة تجاوز إحساساته الآنية وأنفعالاته الطارئة من أجل التعاون مع الآخرين ومن أجل التفكير في المستقبل وإعداد العدّة له . ولقد ساهم بناء الملاجىء وأكتشاف النار في نشأة العائلات وفي ظهور فكرة الخير المشترك[47] ، فتطوّرت الإنفعالات والمشاعر بمختلف أنواعها من عطف وحنان وصداقة وحب للوالدين وللأبناء إلخ[48] . بيد أن هذه الإنفعالات والمشاعر لا تفسّر وحدها اللّحمة الموجودة بين أفراد المجموعة بقدر ما تفسّرها ، في نظر أبيقور ولوكراس ، تلك الفائدة وتلك المنفعة الّتي يطمع كل فرد في جَنْيِها ويخاف أن يفقدها ، والّتي لولاها لانعدمت البشرية منذ قديم[49] .

ولقد ساهمت اللغة بقسط كبير في تكريس هذه الفائدة وفي تطوير المجتمع البشري ، مع أنها وليدة حالة الإستقرار الّتي عاشتها المجموعات البدائية . إلا أن اللغة طبيعية في أصلها وليست تواضعية ، إذ « الطبيعة هي الّتي دفعت الإنسان إلى النطق بأصوات اللغة المختلفة ، والحاجة هي الّتي عبّرت عن أسماء الأشياء »[50] . فاللغة في أعتبار أبيقور ذات تكوين طبيعي متميّز في نفس الوقت عن صُراخ الحيوانات المُجمجم وعن المواضعة الّتي قال بها « ديمقريطس » و« ديودور الصقلّي » .

ونجد رفضا ضمنيا في « الرسالة إلى هيرودوت » ورفضا صريحا عند « ديوجان الإينووندي » وعند « لوكراس » للأطروحة الفيثاغورية الّتي روّجها « كراتيل » أفلاطون والقائلة بوجود مشرّع إلاهي أو بشري للغة . فالتلفّظ أو الكلام ، أي القدرة على إرسال أصوات أستجابة لمثيرات خارجية أو باطنية[51] ، يتمّ بصورة

وبهذه الصورة نرجع إلى التمييز التقليدي بين نوعين من الحيوانات : الحيوانات الّتي تعيش بمفردها والحيوانات الّتي تعيش في حالة تجمّع تلقائي . وتندرج حياة الإنسان ضمن المجموعة الثانية حسب أبيقور ، إلا أن حياة هذا الإنسان تبقى غريزية ، أي أنه ينفعل أكثر مما يفعل » .

(47) راجع لوكراس ، المصدر المذكور ، الباب الخامس ، البيتان 958 ـ 959 .

(48) راجع ج . روديس ليويس ، نفس المقال ، ص 418 وما يتبعها .

(49) راجع لوكراس ، **في الطبيعة** ، الباب الخامس ، البيتان 1026 ـ 1027 .

(50) نفس المؤلف ، نفس المصدر ونفس الباب ، البيتان 1028 ـ 1029 .

(51) **الرسالة إلى هيرودوت** ، الفقرة 75 .

تلقائية وغريزية وبدافع التركيب الفيزيولوجي للآدميين الذين يتكلمون بنفس الوازع الطبيعي الذي يجعلهم يسْعَلون و يعطسون و يئنّون و يتأوّهون . وكما أنه لا بدّ من وجود لغة طبيعية بدائية لكي يتسنّى تكوين لغة تواضعية ولكي يتسنّى فهمها ، فكذلك الشأن بالنسبة إلى المجتمع القائم على القانون والحق ، أي أن وجوده يفترض بالضرورة أن يسبقه اتفاق وتعاقد طبيعيان يسمحان بالشعور بالفائدة العامة والمصلحة المشتركة .فالأولون لم يحتاجوا إلى لغة متمفصلة لكي يتعاقدوا ولكي يتفقوا بل كان يكفيهم أن يتخاطبوا بالإشارات وبإرسال أصوات لكي يحصل التفاهم والتعاقد . وحسب ملاحظة **لقييو** « إن لوكراس وأبيقور قد تجنّبا بهذه الصورة الوقوع في طوباوية « هوبس » وخلفائه الذين يفترضون أن الأوّلين قد أبرموا عقدا رسميا وحسب الأصول القانونية »[52] . فالوفاق والتعايش قد سبقا إذن ظهور الحق والقوانين التي تبقى في نهاية الأمر رهينة اكتمال اللغة وتطورها . لا غرو إذن إن لم تحتج المجتمعات البدائية إلى لغة كاملة وإلى قوانين صريحة لكي يتعايش أفرادها ويتآنسوا وفقا لأخلاق غريزية أضحت تدريجيا تقوم على العادة والتقاليد . وليس معنى ذلك أن « الوفاق كان يعمّ في كل مكان و إنما كانت الأغلبية الساحقة تحترم ما وقع الإتفاق عليه »[53] . وإذا كان الإنسان سريع النّسيان للمصالح والفوائد التي تربطه بالآخرين ، فإن الخروج عن المأثور والتمرّد ضدّ المجموعة وضدّ المصالح المشتركة لا وزن له أمام إرادة الجميع وأمام رغبتهم في التآلف والتآزر ، وأكبر دليل على ذلك أن المجتمعات البشرية باقية رغم القلاقل والإضطرابات والحروب . إلاّ أنه من الخطإ أن نرى في ذلك ميلا طبيعيا لدى الإنسان إلى التجمّع ، إذ لا وجود في نظر أبيقور لأي نزوع طبيعي إلى التجمّع ، « وكل الذين يقولون عكس ذلك يخدعونكم ويفكّرون خطأ »[54] .

وبهذه الطريقة تدحض الأبيقورية التصوّر الغائي الأرسطي الذي يعرّف الإنسان حيوانا سياسيا لكونه ينعم بالعقل واللغة ، بحيث توجّهه طبيعته نحو حياة أرقى

---

(52) راجع **قييو** ، نفس المصدر ، ص 162 .

(53) لوكراس ، نفس المرجع ، الباب الخامس ، البيتان 1024 ـ 1025 .

(54) أبيقور ، يذكره **أبكتات** ، **محادثات** ، (II) ، 20 ، 7 (عن **جنفياف روديس ليويس** ، المقال المذكور ، ص 424) .

وأفضل ينظّمها « الإحساس بالخير والشرّ وبالعدل والظلم ... »[55] . فالإنسان الأول ليس إجتماعيا بطبعه ولا هو مقاوم للحياة الإجتماعية بطبعه ، وإنما شعوره بالفائدة التي يمكن أن يجنيها من المجتمع هو الذي جعله يحافظ على روابطه بالآخرين ويتآلف معهم . إلا أن الرغبات الجامحة والجشع اللامحدود سرعان ما جعلا الإنسان يغتاظ من غيره ، وأوّل واحد فكّر في ارتداء جلد حيوان لوقاية جسمه من البرد لا بدّ أنه قد أضرم نيران الحسد والرغبة والطّمع في نفوس الآخرين لدرجة أنه لقي حتفه في كمين[56] . وبتراكم الخيرات يزداد الجشع الذي يصاحب التقدم التقني في كل مراحله منذ اختراع أول لباس من جلد الحيوان إلى أن تتأسس المدن وتنشأ الملكية الخاصة[57] ، بحيث يكون كل تقدم تقني وكل كسب جديد مناسبة لظهور مصائب وآلام جديدة .

يجوز لنا إذن أن نرى في هذا الموقف الأبيقوري من الأوّلين ومن الحضارة والتقدم حنينا إلى العيش الطبيعي وإلى العصور البدائية الأولى التي لم تشهد المذابح والمجازر التي حققها « عصر الحديد »[58] . ولكن هل يحقّ أن نحشر اختراع الفلاحة والقوانين والأدوية مع الإختراعات الضارّة والمخرّبة ؟

يبدو أن لوكراس قد تعمّد خلط عرضه للإختراعات المتنوعة التي حققها الإنسان بتطبيقات هذا الأخير لها . فتأسيس المدن وسنّ القوانين مثلا شيء نافع جدّا ، غير أن ما صاحب ذلك من تقسيم للأراضي ومن توزيع للثروات كان مدعاة للتنافس والتزاحم ومناسبة لأشنع الجرائم . ولعل التهديد بالقصاص والعقاب أفضل قوّة رادعة وأحسن طريقة للمحافظة على المجتمع البشري ، لو لم يكن هذا التهديد مشوبا بالخرافات والأباطيل المريعة المتعلقة بالآلهة . أما المعادن فلا أحد يشكّ في منافعها إذ هي تسمح بصنع شتّى الأدوات الصالحة في شتّى مجالات الحياة ، إلا أنها تستعمل

---

(55) أرسطو . **السياسة** ، (1) ، 2 . 1253 ـ أ (تذكره ج . روديس ليويس في الصفحة 424 من مقالها المذكور أعلاه) .

(56) لوكراس ، نفس المرجع ، الباب الخامس ، البيتان 1419 ـ 1420 .

(57) راجع لوكراس ، نفس المرجع ، نفس الباب ، من البيت 1108 إلى البيت 1111 .

(58) راجع لوكراس ، نفس المرجع والباب ، الأبيات 999 ـ 1000 ـ 1001 ، والأبيات 1305 ـ 1305 ـ 1307 .

أيضا لصنع مختلف الأسلحة الحربية وتساهم في جعل الحروب أكثر دمارا وأكثر سيلا للدماء .

بيد أن الإنسان البدائي ليس أطيب من الإنسان المتحضّر ، والإنسان المتحضّر ليس أكثر شراسة ونزوعا إلى الشرّ من الإنسان البدائي ، إذ أن المتحضّرين الأثرياء الذين يتناحرون من أجل الجاه والملك ليسوا أكثر جشعا ولا أقلّ من المتوحشين الذين يتقاتلون من أجل ثياب من جلد الحيوان أو من أجل غنيمة من الغنائم .

وبناء على ذلك نفهم أن صفة الإفراط وتجاوز الحدّ التي مافتىء أبيقور يتحدث عنها في فلسفته الأخلاقية لا تنطبق على فئة من البشر دون أخرى بقدر ما أنها صفة الإنسان عموما ، مهما كان متخلّفا أو متحضّرا . لذلك يتجاوز أبيقور الإختيار الذي وقع فيه جلّ فلاسفة عصره: بين مدح للطبيعة النقيّة والبدائية البريئة، وبين تعظيم للحضارة والتقدّم التقني . إن أبيقور ، كما تقول « جنفياف روديس ليويس » ، يرفض الإختيار بين التقهقر نحو بدائية حيوانية وبين المغالاة في تمجيد تقدّم لا حدّ له . فأبيقور « يوناني برسمه « للحدود » التي تحيط بسعادتنا ، وهو يجد في الحديقة نموذج ثقافة تسمح بتذوّق ثمار الطبيعة بطريقة أفضل » [59] .

---

(59) **جنفياف روديس ليويس** ، ص 433 من مقالها المذكور أعلاه .

خاتمة

ليست الدروس التي تلقّنها الأبيقورية خاصة بعصر من العصور أو حكرا على فئة دون غيرها . ولكن لا ينبغي أيضا أن ننقاد وراء رغبة تحديث أبيقور وتعصيره بأن نطرىء على خطابه بعض التعديل والتّحريف فنفشل بذلك في إدراك الرسالة الحقيقية لهذا الخطاب . ويمكن أن ندرج في هذا السياق بعض الأمثلة ، أوّلها ما يقوله « ماركس » عن ذلك الفيلسوف العقلاني العظيم الذي شهده العصر اليوناني القديم والذي ، بعد أن قضى على الآلهة ، وضع حدّا نهائيا للإيديولوجيا الجوفاء ومهّد السبيل لظهور الإنسان المتحكّم في مصيره والقادر على ابتكار نظام سياسي واجتماعي تعمّ فيه السعادة وتنقرض منه ظاهرة الإستعباد والإستغلال .

فمثل هذا الرأي ، كما يشير إلى ذلك « جان بران » ، يتناسى أن فيلسوف الحديقة لم يزعم أبدا أنه مصلح إجتماعي ، بل هو مافتىء ينصح الحكيم بتجنّب مشاغل الجمهور ومشاكله وبالتزام العيش في الخفاء ، لا سيما أن الإنسان ليس اجتماعيا بطبعه ، كما أن فلسفة الأتراكسيا لا تتناسب مع المذهب الذي يجعل من الإنسان حيوانا سياسيا [1] .

---

(1) راجع جان بران ، **الأبيقورية** ، ص 116 .

ونجد من جهة أخرى من يريد أن يجعل من نشأة الأبيقورية ظرفا حاسما في تاريخ الأفكار ، فيمجّد فيها المبادرة الأولى من أجل تأسيس فيزياء لا تلجأ إلى الأسباب المتعالية أو العلل الخفيّة . وبهذه الصورة يصبح أبيقور الرائد الحقيّ للوضعية الحديثة والعالم الذي درس الطبيعة كجملة من الظواهر المادية وخلّص الفيزياء من التفسيرات القبمنطقية السخيفة . وفي هذا الإطار يقرّب « قييو » بين « أبيقور » و « أوقست كونت » اللذين يشتركان في إقصائهما كل التأملات الماورائية العقيمة عن فكر الإنسان . إلا أن منطلق الفيلسوف اليوناني في دحضه للميتافيزيقا هو ما يصبو إليه المرء من سكينة وسعادة، في حين يؤسس الفيلسوف الفرنسي دحضه على الشك في قدرة العقل البشري على إدراك علل الأشياء ومبادئها الأولى . ويستشهد « جان بران » بفقرة لبايو(A.F.Baillot) تلخّص كما يلي مدى علاقة الأبيقورية بالوضعية الحديثة : « لقد سعى أبيقور ، مثل « أ. كونت » من بعده ، إلى وضع حدّ لعصر الميتافيزيقا ، وذلك بتوجيه الفكر نحو التفسير العلمي ويخلق مذهب وضعي سابق لأوانه . وكان ردّ فعله على الإستنباطات القبلية التي تاه فيها غالبا سقراط وتلامذته ردًّا شديدا . ولقد عوّض أبيقور النزعات الميتافيزيقية المسيطرة على فلسفة « خارجة عن الزمان » بمنهج تجريبي فظّ ، فأدخل في العلوم فكرة التعاقب وهي فكرة لا تتلاءم مع فكرة العلة الغائية . ثم إنه قد آنتبه جيّدا إلى أنه إذا ما آعتبرنا سلسلة الأحداث من وجهة نظر لا زمانية فإن الحدث الأخير الذي يهمّ الطبيعة أقلّ من بقية الأحداث سوف يبدو حدثا أصليا ورئيسيا . وهكذا بيّن أبيقور أن نظام الأشياء لا يمكن أن يخضع لنظام الفكر . ويمكن القول إن أبيقور قد فتح الطريق للفكر الحديث في مجال علوم الطبيعة وأيضا في مجال الأخلاق وعلم الإجتماع . فوضعيته قد كان أثرها في الفكر الإنساني أعمق من الأثر الذي تركته الوضعية الحديثة ... ولقد أثّر المذهب الأبيقوري في تطوّر الفكر تأثيرا بالغ الأهمية ، كما كان هذا المذهب أصلا للعلوم الحديثة . وساهمت الأبيقورية بكل قوة في تجريد المجال الأخلاقي من الخرافات البالية ومن الأحكام المسبقة المتجذّرة في النفوس ، كما حرّرت الفكر من الإعتقاد في الأشياء المدهشة أو الناتجة عن تدبير عناية إلاهية »[2] .

---

(2) جان بران ، المصدر المذكور أعلاه ، ص 114 .

فالأبيقورية هي التي نسفت إذن أسس الديانة المسيحية وهي التي ٱستند إليها مُلحدو القرن الثامن عشر . ودون الطّعن في قيمة الطبيعيات الأبيقورية التي سبق أن بيّنا في أكثر من مجال ما تنطوي عليه من حدوسات نابغة [3] ، نشير مرة أخرى مع « جان بران » إلى أن أبيقور لم يُعِرْ أيّ اهتمام حقيقي إلى العلوم ولم يطمح إلى التجديد فيها بقدر ما كان يكتفي منها بما يصلح مطيّة لبلوغ الأتراكسيا صحبة نفر من الأصدقاء المنعزلين داخل حديقة لا مجال للمقارنة بينها وبين الجمعيات العلمية المتواجدة آنذاك . ويقول « برقسون » في هذا السياق : « ليس أبيقور عالما ، بل هو يزدري العلوم عموما ويعتبر الرياضيات مخطئة ، كما أنه يستخفّ بالخطابة وبالآداب ، إذ المهمّ عنده هو العيش السعيد ، وهو ما يمتاز به الحكيم . أما الفلسفة فلا موضوع لها غير أن تقودنا نحو السعادة عبر أقصر الطرقات » [4] .

الغاية من الحكمة إذن أن تجعل الإنسان سعيدا لا عالما ، وإذا كان القليل من العلم يُسعد الإنسان فكثيره يحزنه .

وانطلاقا من هذا الإعتبار يحق لنا أن نتساءل : هل نجح أبيقور حقا في وضع السعادة والغبطة في متناولنا أم أنه « لم يف بوعوده » كما يقول « هنري لانقران » ، لا سيما وأن « فكرة السعادة تبقى ، لو فصلناها عن الواجب وعن حياة الآخرة ، أي عن الله ، أكثر الأوهام بُعدًا عن التحقق » [5] .

إن البراهين التي يسوقها « هنري لانقران » وبعض من يستشهد بهم [6] لا تخفي الخلفيات الدينية التي جعلت هذا المؤلف يبذل كل جهده لإبطال المشروع الأبيقوري ، لدرجة أننا نراه مثلا يقف ـ يا للعجب ! ـ موقف الفلاسفة القورينائيين للتدليل على أن اللذة كما يعرّفها أبيقور لا تعدو أن تكون لذّة إنسان نائم أو لذّة جثّة هامدة، إذ اللذة الحقيقية ليست في انعدام الألم وإنما في الشعور الفعلي بالمتعة. وحتى لو سلّمنا، في نظر «هنري لانقران» بأن اللذة في انعدام الألم فإن ذلك لن

---

(3) (Cf. Epicure, Lettres, Présentation et commentaires par Jean Salem, page27)

(4) برقسون ، **مدخل إلى مقتطفات من لوكراس** ، يذكره جان بران ، نفس المصدر ، ص 115 .

(5) « **هنري لانقران** » ، « **أبيقور والأبيقورية** » ، ص 69 و ص 71 .

(6) إنه يستشهد مثلا بفقرة مطوّلة من دروس أ . **مارجري**(A.Margerie) يقفل بها كتابه (راجع الصفحة 71 من كتابه المذكور أعلاه) .

يجعل السعادة في متناولنا، إذ أن انعدام الألم في الحاضر لا يعني انعدامها في المستقبل. ثم ماذا عن الآلام الحادة التي تدوم، مهما قال أبيقور [7]، سنوات طويلة دون أمل في التخفيف منها؟ هل يكفي تذكّر الأيام السعيدة واللحظات الممتعة التي قضيناها في الماضي كي يزول الألم، كما يزعم ذلك فيلسوف الحديقة؟ ألا يزداد عذابنا شدّة كلما تذكّرنا الأفراح الماضية والسعادة القديمة؟ [8] ثم هل بوسعنا حقا أن نختار من بين الذكريات الماضية ما نريد تذكّره وأن ننسى ما لا نرغب في تذكّره؟ [9].

إن النقد الذي يوجّهه «هنري لانقران» لمفهوم اللذة عند أبيقور يدل، في اعتقادنا، على سوء فهم فادح لأهم ركن من أركان النسق الأبيقوري [10]، كما أن ما يقوله هو وغيره عن الذكريات السارة في الأيام المحزنة إنما يشير إلى حالة قصوى نادرة جدا بالمقارنة مع جملة اللذات التي نتمتع بها طيلة حياتنا. وعلاوة على ذلك لم يزعم أبيقور أن عامة الناس يستطيعون التغلّب على الآلام الحاضرة بتذكّر اللذات الماضية، بل ذلك من نصيب الحكيم وحده، ولقد كان أبيقور أصدق مثال على ذلك لما كان يعاني من مرضه العضال. أما الذين لا يستطيعون الوقوف موقف الحكيم من الألم ولم يَعُد بإمكانهم مقاومته أو التخفيف منه، فإن ملاذهم الأخير هو الإنتحار [11].

خلاصة القول إن ما يُعاب عموما على أبيقور يمكن تفسيره بسوء فهمنا للحكمة القديمة التي نرغب دوما في عقلنتها وفي استخلاص المنهج الفكري الذي تقوم عليه.

---

(7) الحكمة الأساسية 4: «لا يبقى الألم طويلا في الجسم. بل الألم الحادّ يدوم وقتا قصيرا والألم الذي نقدر على تحمّله، رغم أنه يتجاوز لذة الجسم، يدوم أياما قليلة. وفعلا تسمح الأمراض المتواصلة بأن يحس الجسم باللذة أكثر من إحساسه بالألم».

(8) يقول «دانتي» (Dante): «ليس من عذاب أكثر من الذي تخلّفه ذكرى سعيدة أيام البؤس» (يذكره «هنري لانقران»، المصدر المذكور، ص 70).

(9) يقول تمستوكل (Thémistocle): «لي ذكريات لا أرغب في تذكّرها، ولا أستطيع أن أنسى ما أرغب في نسيانه» (يذكره بيار ماكسيم شول P.L.Schuhl, Actualité de l'épicurisme, in Revue philosophique, 1968, n 2, p. 260)

(10) راجع الفصل السادس من كتابنا هذا.

(11) إلا أن أبيقور لا يرى في ذلك الحلّ المناسب، راجع **الرسالة إلى مينيسي**. الفقرتان 126 و 127

والحال أن الحكمة القديمة نمط عيش وأسلوب في الحياة قبل كل شيء [12] . ولعلنا في عصرنا هذا نختبر أكثر من ذي قبل حاجتنا الماسّة إلى تحقيق عيش بسيط وسليم داخل مجموعات متحرّرة من كل أنواع القمع ، لاسيما وأن العالم الذي نعيش فيه يشهد رغبة لا تشبع في السلطة والحكم وتكالبا لا ينقطع على الثروات والأملاك . ولعل أيضا ما يجعل الإنسان المعاصر لا يفهم حقّ الفهم الرسالة الأبيقورية تلك الحواجز التي هي في طريقه نحو السعادة والتي لم يصطدم بها الحكيم الأبيقوري ، ألا وهي كثرة **المصالح** التي تحرّض على التناحر من أجل النفوذ والحكم ، **والقمع** الذي يولّد الخوف والرّعب وينمّي الفكر الخرافي ، **والرغبة** التي تزداد وتتضاعف كلما أشبعت والتي تشجعها الحياة العصرية على تجاوز حدودها الطبيعية والضرورية [13] .



(12) ينطبق ما يقوله **فردنان ألكي**(F. Alquié) عن حكمة سبينوزا تمام الإنطباق على الحكمة الأبيقورية . يقول **ألكي** في الصفحة الثالثة من درسه حول **العبودية والحرية في نظر سبينوزا** : « لم يطرح سبينوزا القضية بهذا النحو حسب الترتيب الزماني لأفكاره ؛ وإذا كنّا نميل إلى طرحها بأنفسنا بهذا النحو فذلك لأننا نغلّب تصوّر سبينوزا النظري للعالم على تصوّره الأخلاقي للخلاص ، وذلك لأن الفلسفة عندنا تفسير وليست حكمة » .

(13) يقول **بيار أو بانك** : « إذا كان المثال الأعلى الأبيقوري لحياة مشبعة وهادئة ولحياة مجرّدة من الحصر ومن المواضعات قد أصبح في عصرنا هذا يبتعد في الأفق سرابا لعالم أفضل ، فذلك بلا شك لأن أبيقور كان يجهل الحواجز التي تفصلنا عن هذا العالم ، ومن بين هذه الحواجز المصالح التي تؤبد الخرافات ، والقمع والتحريم ، وأيضا الجدلية الخاصة برغبة متطوّرة بتطوّر إشباعها وبرغبة تحثها مجتمعاتنا الحديثة بنوع من المنطق اللامعقول على تجاوز حدود ما هو طبيعي وما هو ضروري . وعلى الأقل إن أبيقور قد توقّع أن الإستهلاك للاستهلاك يولّد غموما جديدة وينفي المتعة » (راجع مقاله حول « الفلسفات الهلينستية : الرواقية والأبيقورية والشكّية » ، في الجزء الأول من سلسلة **الفلسفة** التي يشرف عليها **فرنسوا شاتلي** ، ص 165) .

الرّسائل

الحِكَم الأساسية

الحِكَمُ الفاتيكانية

ـ اعتمدنا في ترجمتنا لرسائل أبيقور ولحِكَمه الأساسية والفاتيكانية على التّرجمة الفرنسية التي أعدّها «موريس سولوفين» (Maurice Solovine. «Epicure: Doctrines & Maximes», Paris. Hermann. 1965) ورجعنا في بعض الأحيان إلى ترجمات أخرى (ترجمة (Hamelin) . وترجمة (Conche) . والطبعة التي أعدّها (J. Salem) معتمدا فيها على التّرجمتين المذكورتين بتصرّف كثير) قصد توضيح المفاهيم والفقرات التي بقيت غامضة في ترجمة « سولوفين » .

ـ تشير الأرقام على هامش الصفحات إلى التقسيم الوارد في كتاب « ديوجان اللايرتي » الذي يقدّم بسطة عن حياة أبيقور (34 فقرة) قبل عرض رسائله الثلاث وحِكَمه الأساسية . أما الحِكَم الفاتيكانية فهي بدون ترقيم إذ لم يذكرها « ديوجان اللايرتي » ولم يقع العثور عليها إلاّ في القرن الماضي . والفقرات الناقصة (بين الرسالة إلى فيثوقلاس والرسالة إلى مينيسي . ثم بين الرسالة إلى مينيسي والحكم الأساسية) هي تعليقات لديوجان اللايرتي .

ـ الملاحظات بأسفل الصفحات هي من وضعنا .

رسالة إلى هيرودوت

من أبيقور إلى هيرودوت، تحيّة طيّبة،

بما أنه يتعذّر على العديد من الأشخاص، يا عزيزي هيرودوت، مطالعة 35 كلّ ما كتبته عن الطبيعة وفحص مؤلفاتي المستفيضة فحصا دقيقا، فإنني قد ألّفت هذا الموجز لكامل فلسفتي حتى يحفظوا في ذاكرتهم أفكاري الرئيسية وحتى يسهل عليهم الرجوع إليها في كل مناسبة وكلما أوقفتهم صعوبة أثناء انشغالهم بدراسة الطبيعة. بل لعل أولئك الذين توغّلوا بما فيه الكفاية في دراسة الكون في حاجة هم أيضا إلى تذكّر الخطوط العريضة لكامل مذهبي. إذ نحن غالبًا ما نكونُ في حاجة إلى إلقاء نظرة شاملة على الأشياء، في حين أننا لا نحتاج دوما إلى إدراك الجزئيات. وعلى ذلك لا بدّ، من جهة، أن 36، نتقدّم باستمرار في استقصاء الكون، ومن جهة أخرى، أن نزوّد ذاكرتنا بما هو ضروري لتكوين نظرة شاملة للأشياء. وسنصل أيضا، بعد إدراك الخصائص الرئيسية وإقرارها، إلى معرفة الجزئيات معرفة دقيقة. إذ حتى الذي يمتاز بثقافة كاملة سيجني من المعرفة الشاملة والدقيقة فائدة جمّة تتمثل في دقة استعمال المعاني وفي ردّ جميع الأشياء إلى عناصر بسيطة وإلى قواعد. ذلك أنه لا يمكن معرفة ما جمّعته الدراسة المستفيضة للطبيعة إن لم يكن فكرنا قادرا، في الوقت نفسه وبواسطة قواعد مختصرة، على الإلمام بالجزئيات المفحوصة جيّدا.

37 ولما كانت هذه الطريقة مفيدة لكلّ المنشغلين بدراسة الطبيعة ، ومادُمت أوصي بآستمرار بهذه الدراسة نظرا لما جعلتني أتمتّع به من هدوء تام ، ها أنا ذا قد أعددت لك هذا الموجز وهذا العرض المبسّط لجميع نظرياتي .

فلا بدّ ، يا عزيزي هيرودوت ، أن نبحث بادىء ذي بَدْءٍ عن المعاني الموجودة خلف الكلمات لكي نردّ إليها آراءنا والمواضيع التي نناقشها أو نشكّ فيها ، فنصبح عندئذ قادرين على الحكم وتصبح الأشياء جليّة وفي غير حاجة

38 دائمة إلى البرهان ، وإلاّ كانت الكلمات الجوفاء مكسبنا الوحيد . وفعلا إن نحن كنّا نرغب في آمتلاك حدّ ما لنقيس عليه موضوع النقاش أو الشك أو آراءنا عموما ، فإنه لا مندوحة من إبراز الدلالة الأصلية لكلّ كلمة بحيث تصبح هذه الدلالة في غير حاجة إلى برهان . وعلاوة على ذلك ينبغي القيام بمعاينة كاملة للإحساسات وللمعاني الحقيقية للفكر أو لأي معيار آخر ، وأيضا للإنفعالات الطاغية ، حتى يتسنى إعطاء بعض البيانات حول ما بقي معلّقا وحول اللاّمرئي .

ويجدر بنا الآن ، بعد إثباتنا لهذه النقاط ، أن نركّز آنتباهنا على الأشياء اللاّمرئية . ونقول أولا إنه لا يُولد شيء من لا شيء ، وإلاّ أمكن لكل شيء

39 أن يتولّد عن كل شيء دونما حاجة إلى أيّ بذر . ولو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحوّل إلى عدَم لإنقرضت الأشياء جميعها ، إذ أنها ستتحوّل إلى أشياء غير موجودة . فالكون منذ القدم على نحو ما هو عليه الآن ، وسوف يبقى هو عينه إلى الأزل . وفعلا لا يمكن للكون أن يتحوّل إلى أيّ شيء ، إذ لا يوجد شيء خارجه لِيَلِجَ فيه ويحدث فيه التغيّر .

يتألف الكون من أجسام ومن خلاء . والإحساس هو ما يثبت لنا ، في كل المناسبات ، وجود الأجسام ، كما أنّ ما يقودنا إليه الإستدلال من تخمينات حول اللاّمرئي إنما يحصل بالضرورة بمقتضى هذا الإحساس ، كما

40 سبق أن قلت أعلاه . ومن جهة أخرى ، لو لم يوجد ذلك الشيء الذي نسمّيه الخلاء أو الفضاء أو الجوهر اللاّمحسوس لما أمكن للأشياء أن تحتلّ حيزا ولا أن تتحرّك ، وهو ما لا يتعذّر عليها على ما يبدو .

وباستثناء هذين الشيئين لا يمكن ، لا عن طريق التصوّر ولا بطريقة

مماثلة ، إدراك أيّ شيء آخر يكون بمثابة الجوهر الكامل لا بمثابة ما نسمّيه صفة أو عرضا لهذا الجوهر .

وتنقسم الأجسام إلى أجسام مركّبة وأخرى تتكوّن منها الأجسام المركّبة . والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغيّر ، وهو ما ينبغي الإقرار به إذا ما أردنا ألاّ تستحيل الأشياء كلها إلى اللاّوجود ، وأن تبقى ، على العكس ، بعد انحلال المركبات ، عناصر صلبة ذات طبيعة متماسكة ويتعذّر انحلالها بأي وجه من الوجوه . وعليه فإن العناصر اللاّمتجزّئة هي جواهر الأجسام . 41

الكونُ لا محدود . وفعلا ، المحدود هو الذي يكون له حدّ . بَيْدَ أن اعتبار الحدّ يكون بالإضافة إلى شيء ما خارج هذا الحدّ . وبما أن الكون لا حدّ له فهو بدون نهاية . ولكن إن لم تكن له نهاية فهو لا نهائي ولا محدود . 42

والكون لا محدود أيضا من حيث عدد الأجسام وامتداد الخلاء . ذلك أنه لو كان الخلاء لا محدودا وعدد الأجسام محدودا ، لما بقيت هذه الأجسام في أيّ مكان ، ولانتشرت وتشتّتت في الخلاء اللامحدود ، لأنها لن تجد مرتكزا لها ولن يعطّلها أيّ اصطدام . ومن جهة أخرى ، لو كان الخلاء محدودا لما اتّسع مكان للأجسام التي هي بعدد لا محدود .

ثم إن الأجسام اللاّمتجزّئة والمتماسكة ، التي تتكوّن منها المركبات وتستحيل إليها ، تتنوّع أشكالها بصورة غير محدّدة . ذلك أنه لا يمكن للتنوّع اللاّمحدود لأشكال المركّبات أن ينتج عن عدد محدود من الأشكال البسيطة . وينطبق كل شكل من الأشكال على عدد لا محدود من الذرات ؛ إلاّ أن تنوّع الأشكال ليس تنوّعا لا محدودا إطلاقا بل هو تنوّع غير محدّد فحسب ، ولا يمكنه أن يكون غير ذلك إلاّ إذا سلّمنا بأنه يمكن لحجم الذرات أن يمتدّ إلى غير نهاية . 43

وتتحرّك الذرات منذ الأزل بدون انقطاع ؛ فإمّا أن تتصادم فيبتعد بعضها عن بعض ، أو أن تتحابك أو تلتفّ بذرّات قابلة للتحابك ، فيحصل لها اهتزاز وتذبذب . ذلك أنه من طبيعة الخلاء أن يفصل الذرات عن بعضها البعض ، لأنه لا يستطيع أن يوفّر لها أيّة ركيزة . أما الصلابة الخاصة بالذرات فهي السبب في حصول الطّفرة بعد الإصطدام ، بحيث يسمح تشابك 44

الذرات برجوعها بعد الإصطدام إلى وضعها السابق . وإنه لا توجد بداية
45 لهذه الحركات ، إذ الذرات قديمة والخلاء قديم . إنّ هذا العرض الوجيز لهذه الظواهر الجديرة بأن تحفظ في الذاكرة أنموذج للتفكير في طبيعة الأشياء .

•

إن العوالم الشبيهة لعالمنا أو المختلفة عنه هي الأخرى عددها لا محدود . وفعلا ، بما أن عدد الذرات لا محدود كما سبق أن أثبتنا . فهي على ذلك تُحْمَل عبر أبعد المسافات ، إذ أن الذرات المولّدة للعالم أو المكوّنة له لا يستوفيها عالم واحد ولا عدد كبير من العوالم الشبيهة بعالمنا أو المختلفة عنه . وبناء على ذلك لا يمتنع وجود عدد لامحدود من العوالم .

46 إن للصّور نفس الشكل الذي للأشياء الواقعية ، كما أنها تتميّز عن الظواهر بدقّتها الشديدة . ولا يستبعد البتّة أن تحصل مثل هذه الإفرازات في الفضاء ، ولا أن توجد ظروف سانحة لإنتاج أشكال مُقْعَرَّةٍ ورقيقة . ولا أن يحافظ الفيض المتدفّق عن الأشياء على وضعه النسبي وعلى النظام الذي كان عليه داخل الأشياء الواقعية . إننا نسمّي هذه الصّور أشباها . وتَعْبر هذه الأشباه ، أثناء تحركها في الخلاء وفي حالة عدم تعرّضها لأيّ حاجز ناتج عن اَصطدام الذرات ببعضها البعض ، مسافات كبيرة للغاية في وقت قصير جدّا . إذ تصبح المقاومة واللاّمقاومة تُعبّران عن البطء والسرعة .

47 ولا يمكن لنفس الجسم المتحرّك أن يصل في آن واحد وفي زمان مُدرك بالعقل ، إلى أماكن متعدّدة ، لأن ذلك غير معقول . وإذا ما أتى هذا الجسم في زمن معيّن من أيّ مكان من اللاّمحدود ، فهو لا يأتي من المكان الذي نراه ينطلق منه ، بل هو تابع في حركته لتصادم الذرات ، رغم أننا سلّمنا إلى حدّ الآن بأن سرعة الحركة لا يعوقها عائق [1] . إنه لمن المفيد أن نتذكّر أيضا هذا المبدأ الأساسي .

---

(1) هذه الفقرة غامضة جدّا . ولعلّ أحسن تأويل لها هو الذي يقدّمه **كونش**(Marcel Conche) :
« حتى إذا ما بدا لنا أن حركة جسم ما هي آنية . أي أنها تحدث في لحظة واحدة **محسوسة** (= وهي المدة الزمنية اللازمة للتمييز بين أجزاء الديمومة) فإن حركة هذا الجسم تتطلّب في الواقع مدّة معينة من الزمن (يدركها العقل وحده) . حتى لو كانت الحركة تحدث في الخلاء » (يذكره **جان سالم**(Jean Salem, Epicure, Lettres, Les intégrales de philo-Nathan, Paris, 1982, p.51)

ولا تناقض أية ظاهرة قولنا بالرقّة المفرطة للأشباه التّي تتحرّك بسرعة فائقة ، إذ أنها تجد جميعها منفذا خاصّا ولا يعترض سبيل أغلبها أيّ حاجز . بينما يوجد دائما حاجز للذرات التّي يكون عددها غير محدود .

48 ونضيف إلى ذلك أن سرعة تكوّن الأشباه تناهز سرعة التفكير . وأن صدورها عن سطح الأجسام يحدث بصورة متواصلة دون أن ندرك أيّ تناقص في الأجسام ذاتها ، إذ أن كل فقدان يقع تعويضه . وتحافظ الأشباه طويلا على نظام الذرات وعلى وضعها الذي كانت عليه في الجسم ، رغم ما يطرأ عليها أحيانا من اختلاط . وبما أنه ليس من الضروري أن تكون الأشباه مليئة . فإنه سرعان ما تتكوّن مجموعات متراصّة في الجوّ ؛ ويمكن أيضا أن تنتج مثل هذه الظواهر بطرق أخرى . وإن نحن ركّزنا نظرنا بصورة ما على المدركات البديهية وفسّرنا بها العلاقات الطبيعية التّي تربط الأجسام الخارجية بنا ، فإنه لن يبقى شيء تناقضه شهادة الحواسّ .

49 وتجدر الملاحظة أيضا أنه إن كنّا ندرك الصّور وإن كنّا نفكّر فذلك راجع إلى أن بعض الشيء من الأجسام الخارجية يتغلغل فينا . فالأجسام لا تستطيع ، بواسطة الهواء الموجود بيننا وبينها ، ولا بواسطة أشعّة ضوئية أو إفرازات متّجهة منّا إليها ، أن تطبع فينا ألوانها وصورها بأفضل مما يحدث عن طريق النُّسَخ التّي تفرزها هي ذاتها والتّي تكون مماثلة لها صورةً ولوْنًا ، والتّي ، حسب حجمها المناسب ، تخترق أعيننا أو فكرنا . وتتحرّك هذه النّسخ بسرعة 50 كبيرة ، مما يجعلها تُنتج من جديد صورة كلٍّ منسجم تبقى معه في علاقة طبيعية بواسطة الضّغط المتجانس الحاصل عن تذبذب الذرات داخل الجسم الجامد . ومهما كانت الصورة التّي ندركها مباشرة بفكرنا أو بحواسّنا ، سواء كانت صورة جسم أو صورة صفاته ، فهي صورة شيء حقيّي . وهي ناتجة عن تواترٍ متتالٍ للشّبه أو عن ذكراه . ولكن الحكم الباطل والخطأ يكمنان دائما فيما يضيفه الظنّ .

51 ولو لم تكن الأشياء التّي نسمّيها واقعية وحقيقية هي التّي ترسل الصور التّي نراها مثلا على المرآة أو التّي تظهر لنا في منامنا ، أو التّي تتضمّنها بعض تمثلات الذهن أو بعض المعايير الأخرى ، لـمَا وُجد أيّ وجه للشّبه بين الصور

والأشباه . ولما وُجد الخطأ لو لم نكن نشعر في باطننا بحركة لها بالتأكيد ما يربطها بملكة التخيّل ، غير أنها حركة ذات طابع مميّز ؛ فإن لم يقع إثباتها أو وقع تكذيبها نكون على خطإ ، وإن وقع إثباتها أو لم يقع تكذيبها نكون على حقّ . فلا بدّ من تذكّر هذا المبدإ حتّى لا تتقوّض المعايير البديهية وحتى لا يصبح الخطأ على قدم مساواة مع الحقيقة فتحدث البلبلة ويعمّ الإضطراب . 52

وينتج السّمع أيضا عن تيّار يصل إلينا انطلاقا من الذات الباثّة للصوت ، أو من الجسم الذي يحدث صدى ، أو من الجسم الذي يحدث الصّوت ، أو أخيرا وبوجه عام من كل ما يُنتج انطباعا سمعيا . وينتشر هذا التيّار منقسما إلى أجزاء متشابهة ومحافظة فيما بينها على علاقة معيّنة وعلى وحدة خاصة ترتبط بالموضوع الباث وتثير في أغلب الأحيان الإحساس المناسب له . أو تكتفي بإبراز وجوده الخارجي . ذلك أنه لا يمكن لإحساس من هذا النوع أن ينشأ بدون وجود علاقة معيّنة بالموضوع الخارجي[2] . 53

لا ينبغي أن نعتقد إذن أنّ الهواء يتقولب بالصوت أو بالدّويّ الذي يُحدثه جسم ما ــ فما أبعد أن يتأثر الهواء بمثل ذلك ــ بل إن القرع الذي يَحْدُثُ في حنجرتنا عندما نطلق صوتا يُولّد ضغطا على بعض الجسيمات التي تكوّن تيّارا من طبيعة النَّفَس . وهو ما يُحدث فينا الإنطباع السمعي .

ولنلاحظ ، علاوة على ذلك ، أن الجسم الذي يفرز رائحة ــ شأنه شأن الجسم الذي يصدر صوتا ــ لن يستطيع أبدا أن يولّد إحساسا ما إن لم تصدر عنه بعض الـجُزَيْئات التي تستثير العضو الشمّي ، بعضها بطريقة مشوّشة وقبيحة ، وبعضها الآخر بطريقة منظّمة ولطيفة .

ولا بدّ أيضا من التسليم بأنه ليس للذرات صفة أخرى غير الثقالة والحجم والصورة ، وكل ما هو ملازم بالضرورة لهذه الصفة الأخيرة . ذلك أن كل صفة يطرأ عليها التغيّر ، بينما لا تخضع الذرات لأي تغيّر ، إذ لا بدّ أن يبقى ، بعد انحلال المركبات ، شيء صلب وغير قابل للإنحلال ، فلا يؤول 54

---

(2) لقد فضّلنا في هذه الفقرة الإعتماد على الترجمة الفرنسية الواردة في كتاب **جان سالم** المذكور أعلاه ، نظرا للغموض الشديد لترجمة **سولوفين** .

التغيّر إلى اللاّوجود . كما أنه لا ينتج عن اللاّوجود وإنما عن تزايد حركة الذرات وتناقصها داخل الأجسام.

ويترتّب على ذلك أن العناصر المتحركة غير قابلة للتّلف ولا تملك شيئا من الطبيعة المتغيّرة ؛ وهي تتكوّن من كُتَلٍ ومن صُوَرٍ خاصة وثابتة بالضرورة . وفعلا إن الصورة ملازمة للأشياء التّي تتحوّل أمام أنظارنا . بينما لا يكون 55 الأمر كذلك بالنسبة إلى الخاصيات التّي تزول تماما في الجسم المتغيّر .

ولا يجب أن نعتقد ، إذا ما أردنا تجنّب الوقوع في تناقض مع ما تشهد به الظواهر ، أن كل الأحجام ممكنة للذرات ؛ غير أنه لا بدّ من التسليم بتنوّع هذه الأحجام وتباينها . فالإقرار بذلك هو ما يسمح بتفسير الإنفعالات والإحساسات . وإذا ما أردنا الإقرار بتنوّع الخاصيات فليس من المفيد أن 56 نفترض كل الأحجام الممكنة ، إذ ستوجد في هذه الحالة ذرات مرئية ، وهو ما لم يحدث أبدا ولا نتصوّر أن حدوثه ممكن .

وبالإضافة إلى ذلك لا ينبغي أن نعتقد في إمكانية وجود عدد لا محدود من الذرات المتباينة الأحجام داخل الجسم المحدود . وعلى هذا الأساس يصبح من الضروري ، ليس فحسب أن نرفض الإنقسام إلى أجزاء أصغر فأصغر إلى غير نهاية لكي نتجنّب القول بهشاشة الوجود وحتى لا تقودنا تصوّراتنا للكتلة الذرية إلى ردّ الوجود إلى اللّوجود من فرط تقطيعنا لهذه الكتلة ، بل أيضا ألاّ نسلّم بأن الإنتقال من نقطة إلى أخرى أو من جزء إلى آخر أصغر منه يتمّ داخل الأجسام المحدودة بطريقة لا متناهية .

57 وإذا ما خطر لأحد القول بأن الجسم المحدود يحتوي على عدد لا محدود من الذرات المتباينة الحجم ، فإنّه يستحيل علينا فهم ما يُدلي به . إذ كيف يمكن لحجم الجسم أن يبقى محدودا ؟ فمن البديهي أن الذرات اللاّمتناهية العدد هي ذات حجم معيّن ، ومهما كان حجمها فإن حجم الجسم سيكون لا محدودا . ومن جهة أخرى ، لما كان طرف الجسم المحدود قابلا للإدراك ، رغم أنه يتعذّر إدراكه في ذاته ومنفصلا عن الجسم ، فإنه لا يمكن أن نتصوّر أن الطرف الذي يليه ليس من طبيعته ، بحيث تتواصل حركة الفكر الذي ينتقل من طرف إلى آخر ، وفي اتّجاه صِغَرٍ متزايدٍ إلى ما لا نهاية له .

58 ولا ينبغي أن نتصوّر الحدّ الأدنى المحسوس من طبيعة مماثلة لطبيعة الجسم الذي يجوز فيه الإنتقال من جزء إلى آخر ، ولا أنه من طبيعة مغايرة لها تماما ، بل أنه يشارك هذا الجسم في بعض الشيء . إلاّ أنه إذا ما أدّت هذه المشاركة إلى إدراك تشابه بينهما ، بحيث نصبح نميّز داخل الحدّ الأدنى المحسوس بين جزء هنا وجزء هناك ، فإننا نكون في هذه الحالة وبالنسبة إلى كل واحد من هذه الأجزاء إزاء حدّ أدنى من جديد .

وبناء على ما تقدّم ، إننا نعتبر هذه الحدود الدنيا المحسوسة معطًى أوّلاً ومنطلقا لنا في العالم المحسوس ، فلا ننزل إلى أسفل من ذلك ولا نعتبر في هذا المعطى الأوّل كثرة متجمّعة في شيء واحد ولا وحدة من أجزاءٍ أجزاءٍ . وكلّ حدّ من هذه الحدود الدنيا المحسوسة هو عبارة عن مقياس للحجم ، بحيث يكون عددها أكبر داخل الأجسام الأعظم ، وأقلّ داخل الأجسام الأصغر . وعليه فلا بدّ من التسليم بأن الحدّ الأدنى الموجود في الذرة هو بالإضافة إلى الذرة كالحدّ الأدنى المحسوس بالنسبة إلى الجسم المحسوس . فالتّناسب جليّ في هذه الحالة التّي لا يختلف فيها الحدّ الأدنى في الذرة عن الحدّ الأدنى 59 المحسوس إلاّ من حيث الصغر . ونحن قد أثبتنا فعلا ، بالمقارنة مع الأجسام المحسوسة ، أن للذرّة حجما ، وذلك بالنزول في الصّغر إلى أقصى الحدود . فلابدّ إذن من الإعتقاد في وجود حدود دنيا لا تتجزّأ داخل الذرات ، وهذه الحدود الدنيا هي المقياس الأصلي الذي يسمح بتحديد كلّ الأحجام ، كبيرها وصغيرها ، لا سيما أنه بوسع العقل اعتبار الأشياء اللاّمرئية . إن الطبيعة المشتركة الموجودة بين الحدود الدنيا من الأحجام داخل الذرات وبين الحدود الدنيا المحسوسة التّي يتعذّر الإنتقال داخلها من جزء إلى آخر ، كافٍ لكي يقودنا إلى مثل هذه النتيجة . ولا يمكن التسليم بأن هذه الحدود الدنيا من الأحجام داخل الذرة يمكنها أن توجد منفصلة بعضها عن بعض وأن تتحرّك وتتجمّع لتكوّن مركّباتٍ .

60 وإنه لا يمكن أن ننسب إلى الفضاء اللاّمحدود علوًّا أو سُفْلا بمعنى العلوّ المطلق أو السُّفل المطلق . ذلك أنه مهما ارتفعنا إلى فوق انطلاقا من المكان الذي نوجد فيه وفي اتجاه اللاّمحدود فإننا لن ندرك أبدا الحدّ الأقصى . ومن جهة أخرى ، إن ما يمتدّ إلى غير نهاية تحت هذا المكان الذي نتصوّره لا يمكنه

أن يكون في الوقت ذاته عاليا وأسفلا بالنسبة إلى نفس النقطة ، فذلك لا يعقل قطّ .

وانطلاقا من هذا الإعتبار لابدّ من التمييز بين الحركة التي تتواصل بدون نهاية إلى الفوق والحركة التي تتواصل بدون نهاية نحو الأسفل . حتى لو اعترضت سبيل الجسم المتحرّك إلى الفوق أقدام أولئك الذين يعيشون فوقنا . وحتى لو اعترضت سبيل الجسم المتّجه نحو الأسفل رؤوس من يوجدون تحتنا . فنحن نتصوّر الحركة في جملتها بما هي تحدث في اتجاهين متقابلين بصورة لا متناهية .

61 ولا يعترض سبيل الذرات المتنقّلة عبر الخلاء أيّ حاجز ؛ وبالتالي فهي تتحرّك جميعها بسرعة واحدة . ذلك أن حركة الذرات الثقيلة ليست أسرع من حركة الذرات الصغيرة والخفيفة ، مادامت جميعها لا تلقى أدنى مقاومة . كما أن الذرات الصغيرة ليست أكثر سرعة من الذرات الكبيرة . مادامت تَجِدُ جَميعها مَنْفَذًا لها ولا تَخْضَعُ لأيّة مقاومة ، مما يجعلها قادرة على قطع مسافة ما في أقلّ وقت ممكن . ولا يوجد أيضا تباين في السرعة بين الحركة نحو الأعلى ، والحركة المنحرفة من جرّاء الإصطدامات ، والحركة المتّجهة نحو الأسفل بموجب الثقالة الخاصة بالذرات . وطالما تحافظ الذرة على إحدى هذه الحركات فإن انتقالها يتمّ بسرعة الفكر ، إلى حين أن تستدرجها علّة خارجية أو ثقالتها الخاصة إلى التصدّي للدفعة الحاصلة لها .

62 بيد أن الأجسام المركّبة تختلف سرعة بعضها عن بعض . رغم أن سرعة الذرات المكوّنة لها متساوية . لأن هذه الذرات تتّجه إلى نفس المكان في حدّ أدنى من الزمن المتواصل . في حين أنها لا تصل إلى نفس المكان في حقبة الزمن المدرك من قِبَل العقل ؛ بل هي في الغالب تصطدم ببعضها البعض قبل أن تصبح حركتها المتواصلة مدركة من قِبَل الحواس [3] .

---

(3) يكتب سولوفين موضّحا هذه الفقرة : « بينما تقطع الذرات الحرّة المتحركة في الخلاء فضاء لا محدودا في مدّة زمنية لا تدرك إلا بالعقل وحده . أي في مدّة قصيرة للغاية . فإن حركتها تصبح في الأثناء أقلّ سرعة وقابلة للإدراك الحسّي بعد أن تصطدم ببعضها البعض وبعد تكوينها لأجسام مركّبة . وفي هذه الحالة تصبح الذرات تنطلق من مكان محدّد وتصل إلى مكان محدّد

وفيما يتعلق بما يضيفه الفكر إلى الأشياء اللاّمرئية من كون الأزمنة المدركة بالعقل تفترض اتصال الحركة ، فإن ذلك لا يصدق على حالات من هذا النوع . ولا ينبغي أن نعتبر شيئا ما صادقا إلاّ إذا كان قابلا للإدراك الحسّي ، أو إذا تمّ إدراكه عن طريق تمثلات الفكر المباشرة .

63 ومن هذا المنطلق لابدّ من التسليم ، بالاعتماد على الإحساسات وعلى المشاعر ـ إذ سنصل بهذه الطريقة إلى اليقين الثابت ـ بأن النَّفْسَ جسم يتركب من جُزيْئات دقيقة منتشرة في كامل الجسد ، وأنها أشبه ما يكون بنَفَسٍ مختلط بالحرارة . إذ هي مماثلة من جهة للنَّفَس ومن جهة ثانية للحرارة . إلاّ أن جزءا معيّنا من النَّفْسِ يتميّز عن النَّفَسِ والحرارة برقّته المفرطة ، مما يجعله شديد الإتصال بالجسد . وهو ما تثبته بكل بداهة قوى النّفس وانفعالاتها وسرعة حركاتها وتاملاتها وكل الأشياء التي يؤدي فقدانها إلى الموت . ولابدّ من التسليم أيضا بأن النفس هي العلّة الرئيسية للإحساس ، وبأن ذلك لا يتسنّى

64 لها إلا لكونها تسكن الجسد . ولما كان هذا الأخير هو ما يسمح للنفس بالإحساس . فهو يأخذ نصيبه منه ، غير أنه لا يشارك النفس في كل ملكاتها . لذلك فإن الجسد يفقد الإحساس حالما تغادره النفس ، لا سيّما أنه لا يكتسب الإحساس بذاته وحدها ، بل النفس التي تنشأ معه هي التي تولدّه فيه . ذلك أن النفس ، بعد تنميتها لقدراتها الخاصة عن طريق الإثارة الحاصلة لها وبعد امتلاكها للإحساس ، تنقل هذا الأخير إلى الجسد المتّصل بها والمطابق لها كما سبق أن قلت .

65 وعلى ذلك فإن النفس لا تنفكّ تحسّ أبدا طالما هي حالّة بالجسد ، حتى في صورة ما إذا انفصل جزء من أجزاء هذا الأخير عنه . ومهما كانت الخسارة الحاصلة للنّفس نتيجة ارتخاء كامل الجسد أو بعض أجزائه فإن النفس

آخر في مدّة زمنية محسوسة . أي قابلة للقيس . إنّ أبيقور يؤكد على هذه النقطة بالذات لكي يجعلنا ندرك كيف يمكن لسرعة الذرات اللامحدودة أن تتحوّل إلى سرعة محدودة . ولا بدّ من التذكير . طبقا لمبدإ الحركة الأزلية للذرات . بأن هذه الأخيرة لا تقف عن الحركة عندما تكون داخل جسم مركّب . بل هي تقوم بحركة اهتزازية » (راجع كتاب « **سولوفين** » المذكور سابقا . وتعليقه على الفقرة 62 من الرسالة إلى هيرودوت) .

سنحافظ على الإحساس طالما هي باقية . وعلى العكس فإن الجسد الذي تبقى بعض أجزائه أو يبقى كاملا يفقد مع ذلك الإحساس إذا ما آندثرت الذرات المكوّنة لجوهر النفس .

ولكن إذا ما آنحلّ الجسد بأكمله فإن النفس تتبدّد فلا تبقى ملكاتها ولا يستثيرها شيء وتصبح بهذه الصورة فاقدة للإحساس . فنحن لا نتصوّر كيف 66 يمكن للنفس ، إذا ما غادرت الجسد وإذا ما تغيّرت طبيعة هذا الغشاء الذي يحميها أن تشعر رغم ذلك بنفس المثيرات التي كانت تشعر بها داخله .

67 وعلاوة على ذلك قد يُفهم من اللاّجسمانية المنسوبة إلى النفس أن هذه العبارة تشير حقا إلى وجود لا جسماني، في حين أنه لا يمكن تصوّر أيّ وجود لا جسماني باستثناء الخلاء. فالخلاء لا يفعل ولا ينفعل، بل هو ما يسمح للأجسام بالتحرّك عبره . وعليه فإن القول بلا جسمانية النفس هو مجرد هراء ؛ إذ لو كانت النفس لا جسمانية لما أمكنها أن تفعل أو تنفعل . بيد أن النفس تفعل 68 وتنفعل ، كما هو بديهي بذاته . تلك هي نظريتنا في طبيعة النفس . ولا بدّ من تذكّر ما قلناه في بداية هذه الرسالة ومن تطبيق الإستدلالات حول طبيعة النفس على الإنفعالات والإحساسات . وسنصل بهذه الطريقة إلى وضع قواعد خاصة تسمح بدراسة دقائق الأشياء بطريقة ثابتة .

ولا ينبغي أن ننظر إلى الصّور والألوان والأحجام والأثقال وكل الخاصيات التي ننسبها إلى الأجسام كصفات لجميع الأشياء أو للأشياء المرئية والمدركة عن طريق الإحساس فحسب ، على أنها موجودة كجواهر منفصلة 69 ـ فهذا لا يُعقل ـ ولا على أنها فاقدة تماما للوجود ، ولا على أنها موجودات لا جسمانية عالقة بالجسم ، ولا على أنها أجزاء من هذا الأخير . بل لا بدّ من التسليم بأن طبيعة الجسم الثابتة تقوم أساسا على هذه الخاصيات . غير أن الجسم ليس مجرّد تجميع لها ، على نحو ما يحدث للجسم الكبير الذي يتكوّن من عناصر أولى أو من أجسام متجاورة أصغر منه حجما . فالجسم ، كما قلت ، يحصل على طبيعته الثابتة من كل تلك الخاصيات التي تكون كل واحدة منها موضوع إدراك خاص . إلا أن الجسم يُدرَك معها في نفس الوقت . إذ هي لا تنفصل عنه أبدا ، كما أن المعنى الجُملي للجسم هو المحدّد لصفته كجسم .

70 ومن جهة أخرى ، ليست الأعراض العالقة بالأجسام ملازمة لها باستمرار . ولا ينبغي أن نجعل منها موجودات لا مرئية أو لا جسمانية [4] . وبأستعمالنا لهذه العبارة الشائعة للإشارة إليها إننا نبيّن أن الخاصيات العرضية لا تملك طبيعة الوجود المركّب الذي نسمّيه جسما عند إدراكنا له كاملا ، ولا طبيعة الخاصيات الثابتة التي لا يمكن للجسم أن يُدْرَكَ بدونها . ويتمّ إدراك
71 هذه الخاصيات العرضية مع الإدراك المباشر للأجسام المقترنة بها . إلا أن ذلك لا يحصل إلا عند ظهور الأعراض التي ليست ملازمة للأجسام على الدّوام .

ولا يجب إقصاء هذه الأعراض البديهية عن الوجود بداعي أنها لا تملك طبيعة الكلّ الذي تظهر فيه والذي نسمّيه جسما ، ولا طبيعة الخاصيات المقترنة به بصورة دائمة . كما أنه لا يجب الإعتقاد أنها توجد في ذاتها (فهذا لا يصدق عليها ولا على الخاصيات الثابتة) بل الأصحّ أن تُعتبر جميعها ، كما هو بديهي ، أعراضا للجسم ، لا صفات ملازمة له على الدوام أو جواهر قائمة بذاتها ؛ فلا بد من أعتبارها على نحو إدراكنا الحسّي لطبيعتها الخاصة .

72 والآن لابدّ من التأكيد الشديد على التصوّر الآني للزمان : إن دراسة الزمان لا تكون بنفس الطريقة التي ندرس بها الظواهر الأخرى ، مثل الظواهر الكامنة في موضوع عيني ، أي أن هذه الدراسة لا تنطلق من الأفكار المسبقة التي نعثر عليها في ذاتها وإنما من الظاهرة البديهية التي تقودنا إلى إثبات طول الزمن أو قصره بتطبيق هذا الوصف عليه عن طريق القياس .

وللإشارة إلى الزمن ينبغي أستعمال مفردات متداولة ، لا أن نستبدلها بمفردات أخرى بداعي أنها أفضل منها . وينبغي أيضا أن لا ننسب إليه صفات غريبة بزعم أنها مماثلة لمحتوى طبيعته الخاصة (وهو ما يفعله بعضهم) . بل الأجدى أن نتأمّل في الإدراكات البسيطة التي تسمح لنا
73 بتكوين فكرة الزمن والتي نعتمد عليها في قيسنا له . ويمكن أن نتيقّن ، بتأمّل بسيط ودونما حاجة إلى الإستدلال ، من أننا نكوّن هذه الفكرة أنطلاقا من تعاقب الليل والنهار ومن أقسامها ، وأنطلاقا من الإحساسات والمشاعر ومن

---

(4) بمعنى أنها ليست من طبيعة الذرة ولا من طبيعة الخلاء .

حالات الخمول ، ومن حالات الحركة والسكون ، مفترضين في كل هذه الحالات وجود خاصية مميّزة نسمّيها الزمن .

ونضيف إلى كل ما تقدم أن العوالم ، وكل كتلة ذرّية محدودة من صنف الأشياء التي ندركها بٱستمرار من حوالينا ، هي صادرة عن اللاّمحدود . فالعوالم جميعها ، كبيرها وصغيرها ، متولّدة عن دوّامات معيّنة ، كما أن جميع الأشياء مآلها الانحلال ، بعضها بسرعة أكبر والبعض الآخر بأكثر بطء ، وبعضها نتيجة لعلّة ما والبعض الآخر نتيجة لعلّة أخرى . ولا يجب الإعتقاد أن صورة العوالم هي بالضرورة صورة واحدة . ولا يمكن البرهنة على أنه يجوز للبذور التي تولّدت عنها الكائنات الحيّة والنباتات وجميع الأشياء المنظورة الأخرى أن توجد أو أن لا توجد في عالم دون آخر .

74

75

وما تجدر ملاحظته هو أن الطبيعة البشرية تكتسب معارفها الكثيرة والمتنوّعة عن طريق ٱتصالها بالأشياء وبمقتضى الضرورة . وعلى إثر ذلك يبحث العقل بكامل الدقة فيما وهبته إيّاه الطبيعة مضيفا إلى ذلك ٱكتشافات جديدة ، تارة بسرعة كبيرة وطورا بكل بطء ، بحيث يكون تقدّمه كبيرا في بعض الفترات وقليلا في فترات أخرى . ويترتّب على ذلك أن الأسماء لا تقوم في أصلها على مجرد تواضعات ، بل البنية الطبيعية الخاصة بأفراد كل شعب من الشعوب هي التي تنطبع بإحساسات خاصة وتتقبّل صُوَرًا جزئية للأشياء ، فتدفع الهواء خارج الحنجرة بطريقة معيّنة مشكّلة إياه حسب الإنفعالات والصّور ، وبطريقة تختلف بٱختلاف الشعوب وٱختلاف أمصارها . وبعد ذلك يُنشىء كل شعب مفردات محدّدة يسمح ٱستعمالها العام من قبل الأفراد بالإشارة إلى الأشياء بأقل غموض وأكثر إيجاز . وأخيرا إن أولئك الذين أوردوا بعض الأشياء التي كانوا يعرفونها معرفة جيدة والتي كانت مجهولة من قَبْلهم ، قد ٱضطرّوا إلى ٱبتكار بعض المفردات للإشارة إليها ، ثم تبنّى غيرهم من الناس هذه المفردات التي ٱستوعبوها عن طريق التعقّل والتفكير وأوّلوها بالإعتماد على ما تعوّدوه من تلازم بين العلل الظاهرة وبين إطلاق الأفراد لأصوات معيّنة .

76

وفيما يتعلق بالأجرام السماوية لا يجب الإعتقاد بأن حركتها وتغيّر اتجاهها وكسوفها وشروقها وغروبها وكل الظواهر الأخرى التي من نفس القبيل هي

ناتجة عن فعل كائن منظّم لها ، وأن هذا الكائن يتمتع في نفس الوقت بالسعادة المطلقة وبالخلود ؛ إذ المشاغل والهموم والغضب والمحاباة لا تتفق مع الغبطة ، بل هي مقترنة بالضعف والخوف والتبعية . ولا يجب أن نعتقد أيضا أن الأجسام السماوية ، المتكوّنة من نيران متكتّلة ، تنعم بالسعادة وأنها تتحرك بمقتضى إرادتها الخاصة . بيد أنه لا بدّ من المحافظة على الألفاظ والأسماء التي نعبّر بها عن احترام الجلالة ، خشية أن تؤول بعض الأسماء غير المناسبة إلى صدور آراء منافية لهذا الإحترام . وإن لم نفعل فإن التناقض سيولّد أشدّ الإضطراب في النفوس . لذلك لابدّ من افتراض أن حركات الأفلاك الدورية صادرة بالضرورة عن الدوامات الأصلية المولّدة كل واحدة منها لعالم ما . 77

78 ولا شك أن غاية الطبيعيات هي البحث الدقيق عن علل الظواهر الرئيسية . وأن الغبطة تتمثّل في معرفة الظواهر السماوية وفي تحديد ماهيتها وماهية كل الظواهر المماثلة التي تساهم دراستها في تحقيق السعادة . ولا يجوز ، علاوة على ذلك . الإقرار بأنه يمكن تفسير كل هذه الأشياء بطرق مختلفة أو أنه بإمكانها أن تكون على غير ما هي عليه . إذ أنه لا يمكن للطبيعة الخالدة المغتبطة أن تتضمّن أيّ شيء مولّد للنّشاز والفوضى ؛ وإنه لمن الهيّن على العقل أن يدرك أن الأمر هو بهذه الصورة .

79 وفيما يتعلق بدراسة الغروب والشروق والكسوف ومدار الشمس وجميع الظواهر المماثلة . فهي لا تساهم قطّ في تحقيق السعادة الناجمة عن المعرفة ، إذ أن الذين يعرفون هذه الظواهر ولكن يجهلون ماهيتها وعللها الرئيسية يشعرون بنفس الخوف الذي يمكن أن ينتابهم لو كانوا لا يعرفون ما يعرفون ، بل لعل خوفهم يكون أشدّ لأن حيرتهم الناتجة عن معرفة تلك الظواهر لا تزول بإدراك النظام الكلّي للعالم . لذلك يجوز أن نتصوّر أسبابا عديدة للغروب والشروق والكسوف ولمدار الشمس والظواهر الأخرى التي من نفس النوع ، مثلما هو الحال بالنسبة إلى الظواهر الجزئية التي تحدث على الأرض .

80 ولا يجب أن نعتقد أن هذه الأشياء لم تدرس بما فيه الكفاية لكي نفوز بالغبطة والأتراكسيا . وبعد التثبّت في أشكال تجلّي نفس الظاهرة الأرضية من حوالينا لابدّ من البحث عن علّة الظواهر التي تحدث في الفضاءات العلوية

وعلّة كل الأشياء التي لا تزال مجهولة . ولن نحترم البتّة أولئك الذين يجهلون الأشياء التي تحصل بطريقة واحدة أو بطرق متعدّدة . والذين لا ينتبهون إلى الأوهام الناتجة عن المسافات ، والذين يجهلون أيضا في أية حالة يمكن الفوز بالأتراكسيا وفي أية حالة يتعذّر التمتّع بها .

ولئن كنّا نعتقد أنه يجوز لظاهرة ما أن تتجلّى بطريقة أو بأخرى . فإن إمكان تجلّيها بطرق متعدّدة لن يمنعنا من التمتّع بالأتراكسيا .

81 وبعد كل هذه الإعتبارات لابدّ من التيقّن أن أشدّ أضطراب يمكن أن يحدث للنفس البشرية إنما ينتج عن كوننا نظن أن الأجسام السماوية كائنات مغتبطة وخالدة ، في حين أننا ننسب إليها في نفس الوقت صفات مناقضة للغبطة والخلود ، كالرغبات والأفعال والأغراض . وينتج الإضطراب أيضا عن كوننا نصدّق بالأساطير فنترقب أو نتوقّع عذابا أبديا . بل نحن نخشى حالة اللاّشعور الخاصة بالموت . كما لو كان للموت أية صلة بنا . وينتج الإضطراب أخيرا عن كون جميع هذه الإنفعالات لا تنتج عن رأي حصيف وإنما عن شعور مندفع ، بحيث يكون الشعور بالإضطراب أشدّ عند ذلك الذي لم يستَجْلِ موضوع خوفه ، منه عند ذلك الذي تكون لديه فكرة سديدة عن الأشياء التي ينبغي الخوف منها . إن راحة النفس لا تتحقق إلا بالتجرّد 82 من الخوف وبشرط أن نحفظ في ذاكرتنا المبادىء العامة لجميع الاشياء .

لذلك ينبغي أن نركّز فكرنا على الإنفعالات الحاضرة وعلى الإحساسات ـ على الإحساسات المشتركة عندما يكون الموضوع مشتركا وعلى الإحساسات الخاصة عندما يكون الموضوع فردا خاصا ـ كما ينبغي التركيز على البداهة الكاملة لكل معيار من المعايير . إذ بفحصنا المليّ لهذه الأشياء سنتوصّل إلى أكتشاف العوامل الحقيقية للإضطراب والخوف . كما أن تحديد علل الظواهر السماوية أو غيرها من الظواهر سيخلّصنا مما يُرعب بقية الناس إلى أقصى الحدود .

تلك هي ، عزيزي هيرودوت ، بكل إيجاز ، أهم الأفكار التي أردت أن أقدّمها لك حول طبيعة الكون . وأنا على يقين من أن الذي يفهم مذهبي هذا 83 فهما صحيحا ويسير وِفْقًا لَهُ دون حاجة إلى التوغّل في الجزئيات سوف يكون

متفوّقا جدا على بقية الناس ، إذ أنه سيستجلي بنفسه العديد من المسائل التي تعمّقنا في تحليلها في أعمالنا الكاملة ؛ وسوف تساعده دائما الأفكار المنقوشة في ذاكرته ، إذ أن الذي يعتمد على هذه الأفكار يصبح قادرا ، بعد فَحْصٍ دقيق للأشياء ، أن يتوغّل أكثر فأكثر في بحثها . أما الذين لا يقدرون على البحث الحقيقي فإنه يمكنهم الإعتزال والوصول ، بفكرهم وحده ، إلى إدراك الحقائق الأساسية من أجل حياة هادئة .

رسالة إلى فيثوقلاس

من أبيقور إلى فيثوقلاس، تحية طيبة،

84 لقد سلّمني كليون رسالتك التي ما انقطعت تعبّر فيها عن مشاعر الصداقة التي تكنّها لي في مقابل ما أمحضه لك من الودّ. إنك قد أفلحت في استذكار ما كان يحدث بيننا من مجادلات في موضوع الحياة السعيدة، كما أنك طلبت منّي أن أبعث لك موجزا دقيقا عن الظواهر السماوية يسهل عليك حفظه. إذ يصعب عليك حقّا أن تتذكّر كل التعاليم التي تتضمّنها مصنّفاتي الأخرى، رغم أنك، على حدّ قولك، تحمل هذه المصنّفات معك باستمرار. إني أستجيب لطلبك بكل سرور، وإن الآمال التي أُعلّقها عليك لكبيرة.

85 وها أنا ذا أقدّم لك، بالإضافة إلى كل ما سبق أن كتبت، هذه التوضيحات التي ستكون مفيدة للعديد من الآخرين، ولا سيما لأولئك الذين بدأوا يتذوّقون الفيزياء الحقيقية، وأيضا لأولئك الذين يتوغّلون أكثر من غيرهم في البحث.

فحاول إذن أن تفهم أفكاري وأن ترسمها بذاكرتك لتفحصها فحصا دقيقا وضافيا، مثلما كان الشأن بالنسبة إلى الموجز الصغير الذي أرسلته إلى هيرودوت.

فاْعلم بادىء ذي بدء أن معرفة الظواهر السماوية ، سواء اْعتبرنا هذه الظواهر في حدّ ذاتها أو في علاقتها بظواهر أخرى ، لا تهدف إلى غير الفوز براحة النفس وبالثقة الثابتة . ثم إنه لا يجب اْستعمال القوة للحصول على ما يستحيل الحصول عليه ، ولا النظر إلى جميع الأشياء بنفس المنظار المماثل للإستدلالات حول الحياة أو الإستدلالات التي ترمي إلى اْستجلاء المسائل الطبيعية ، كأن نتصوّر مثلا أن الكون يتألّف من أجسام ومن جوهر غير محسوس (الخلاء) ، أو أن الذرات عناصر أوّلية ، أو أن نتصوّر أشياء أخرى من نفس القبيل وموافقة للظواهر ؛ غير أن مثل هذه التصورات لا تنطبق على الظواهر التي تحدث في المناطق العلوية ، إذ أن أسبابا عديدة تتحكّم في ظهورها ، كما أن وجودها يحتمل تأويلات شتى تتّفق رغم تنوّعها مع الإدراكات الحسّية . إن دراسة الطبيعة تقتضي منّا ألاّ نقيم أبحاثنا على قوانين تعسّفية وعلى مبادىء هشّة ، بل أن ننتبه إلى ما توحي به الظواهر ؛ إذ أننا لا نحتاج إلى نظريات خاصة وآراء لا طائل تحتها بقدر ما نحتاج إلى العيش بدون اْضطراب . إن ما يمنحنا الهدوء التام هو قبول الأشياء لتفسيرات متعدّدة تقوم على فرضيات موافقة للظواهر ، لاسيما إذا سلّمنا بما يحدث لهذه الظواهر على وجه الإحتمال . أما إذا حافظنا على رأي وأبطلنا الآخر رغم اْتّفاق كليهما مع الظواهر ، فإننا نكون قد غادرنا بلا شكّ مجال الفيزياء للوقوع في الأسطورة .

86

87

إن الظواهر التي تحدث بالقرب منّا والتي نستطيع حقا مشاهدتها إنما تشير إلى الطريقة التي تحدث بها الظواهر في المناطق العلوية . أما هذه الظواهر الأخيرة فإنه يتعذّر ، على العكس ، مشاهدتها بصورة مباشرة ، كما أنه يجوز حدوثها بطرق مختلفة . إلا أنه لابدّ من مشاهدة كل ظاهرة بكامل الدقة ولابدّ من تحديد وضعها بالإضافة إلى كل ما له علاقة بها . وإن الأحداث التي نشاهدها من حوالينا لا تكذّب البتّة أن تلك الظواهر قد تحدث بطرق متنوّعة .

88

إن العالم جزء من الكون الذي يتضمّن الأفلاك والأرض وجميع الظواهر ، وهذا العالم قد اْنفصل عن اللاّمتناهي ، وهو محدود بغشاء رقيق أو سميك ، كما أن اْنحلاله سوف يؤول إلى اْنهيار كل مضمونه . ويمكن أن تكون لهذا العالم حركة دائرية أو أن يكون ثابتا ، كما يمكن لشكله أن يكون كرويّا أو

مثلثا أو غير ذلك من الأشكال ، إذ أن جميع هذه الحالات جائزة . وإن ذلك لا يتناقض مع أية ظاهرة من ظواهر عالمنا الذي لا نرى له حدّا . كما أنه يجوز تصوّر عدد لا محدود من العوالم الشبيهة بهذا العالم ، وأنه يمكن لعالم ما أن ينشأ داخل عالم آخر أو بين العوالم (إني أطلق هذا اللّفظ على الفضاء الفاصل بين العوالم) ، أو في فضاء يحتوي على خلاء كثير ، ولكن ذلك لا يحدث ، كما يزعم بعضهم ، داخل فضاء فسيح كلّه خلاء . 89

وينشأ عالم ما عندما تتدفّق ذرّات من نوع خاص من عالم آخر أو من عدة عوالم أو من الفضاء الخلوي الفاصل بين العوالم . فهذه الذرات تتكتّل تدريجيا وترتبط ببعضها البعض وتنتقل عند الإقتضاء من مكان إلى آخر ، وتتلقّى بأستمرار تيارات من الذرات تصلها من مناطق أخرى حافلة بها ، إلى أن تبلغ مرحلة الإكمال والإستقرار ؛ وتبقى هذه التشكيلة طالما صمدت الأسس أمام النموّ المتزيد . ولا يكفي أن تتراكم الذرات أو أن تحدث دوامة في الخلاء لكي ينشأ بالضرورة عالم فينمو إلى حدّ أن يصطدم بعالم آخر ، كما يزعم بعض الذين نلقّبهم بالطبيعيين ؛ إذ أن ذلك يتناقض مع الظواهر . 90

ولم تنشأ الشمس والقمر والأفلاك الأخرى على حدة قبل أن تنضمّ إلى العالم ، بل هي نشأت معه في آن واحد وتكوّنت بتكتّل وتدوّم عدد من الجواهر الدقيقة الّتي لها طبيعة الماء أو النار أو الإثنين معا . ذاك ما يوحي به الإحساس .

91 وفيما يتعلق بحجم الشمس والقمر وبقية الأفلاك فهو ، بالنسبة إلينا ، على نحو ما يظهر عليه . ولكن يجوز لهذا الحجم أن يكون في ذاته أعظم أو أقلّ مما يبدو عليه ، أو مساويا لما ندركه . إذ كذا الشأن بالنسبة إلى النيران الّتي نراها على البسيطة على مسافة معينة والّتي نحكم عليها وفقا للإحساس . ويمكن أن ندحض بسهولة كل أعتراض يقع توجيهه إلى هذا القسم من مذهبنا إن نحن تأمّلنا جيدا في بداهة الظواهر ، وهو ما بينّاه في كتبنا عن الطبيعة .

92 يكون طلوع الشمس والقمر وبقية الأفلاك ويكون غروبها عن طريق

أنشعالها وأنطفائها المتعاقبين ، شريطة أن تتحقق ظروف معيّنة في كلتا الجهتين[1] ، إذ لا تتناقض أية ظاهرة مع ذلك .

ويمكن أيضا تفسير ظهور الأفلاك وغروبها ببزوغها فوق سطح الأرض وأختفائها وراء جسم كثيف . ولا يتناقض ذلك مع أية ظاهرة أيضا . ومن المحتمل أن حركة هذه الأفلاك تنتج عن دوران السماء كلها أو ـ إن أفترضنا أنّ السماء ثابتة ـ عن دورانها الخاص الذي حصل لها بالضرورة منذ نشأة العالم ومنذ البدء ، أو عن حرارة نيرانها المنتشرة بتدرّج من مكان إلى آخر .

93 وينتج تراجع الشمس والقمر[2] عن أنحناء السماء وميلها الذي يحدث بالضرورة في أوقات محدّدة ، كما يجوز تفسير ذلك أيضا بمجاري الهواء المتقابلة ، أو بالإحتراق الحاصل للمادة التي تعترض سبيل الفلكين المتحرّكين وبتوقّف هذين الفلكين عند غياب تلك المادة ، أو أخيرا بالدوامة الأصلية التي جعلت الأفلاك تتحرّك وفق مدار لَوْلَبِي . إن كل هذه التصورات وكل التصورات الأخرى المماثلة لها لا تتناقض مع أية ظاهرة بديهية ، على شرط أن نرضى بما هو ممكن وجائز في مسائل من هذا النوع وأن يتّفق كل تصوّر من هذه التصورات مع الظواهر ، دونما أكتراث بِبِدَعِ علماء الفلك الفظّة .

94 ويمكن لدوران القمر ونقصانه أن يحدثا إما بدورانه الخاص ، أو بالهيئة التي يكون عليها الهواء ، أو بتوسّط جسم كثيف ، أو أخيرا بطريقة من الطرق التي توحي بها لنا الظواهر الأرضية لتفسير تغيّر أشكال القمر ، شريطة ألاّ يحظى تفسير معيّن واحد بأعتبارنا وألاّ نرمي عرض الحائط بقية التفسيرات دون النظر فيما يقدر الإنسان على معرفته وما لا يقدر عليه ، إذ أن ذلك قد يجعلنا نرغب في معرفة المستحيل . ومن الجائز أيضا أن القمر يستمدّ نوره من

95 ذاته أو من الشمس ، إذ نحن نرى على الأرض أجساما تستمدّ نورها من

---

(1) أي في الشرق والغرب (راجع ملحوظة « سولوفين » ، ص 82 من كتابه المذكور سابقا) .

(2) غاية أبيقور في هذه الفقرة « تفسير تخلّف القمر والشمس وتباطؤ حركتهما (الوهمية بالنسبة إلى الشمس والحقيقية بالنسبة إلى القمر) حول كوكب الأرض : إذ يبدو هذان الفلكان مُعَطّلين بانتظام في بعض المناطق المحدّدة من السماء » (« جان سالم » ، نفس المصدر المذكور سابقا ، ص 67 ، الملحوظة 3) .

ذاتها بينما تستمدّ أجسام أخرى نورها من مصدر خارجي . ولا تتناقض أية ظاهرة من الظواهر السماوية مع ما نقوله ، لاسيما إن كنّا نتذكر بآستمرار طريقة التفسيرات المتعدّدة ونفحص بكامل الدقة الفرضيات والعلل الموافقة لها ، وإن كنّا ، عند ملاحظتنا لبعض الأشياء التي لا تتوافق معها ، لا نغالي بسذاجة في التأكيد على هذه الأشياء حتى لا نميل بطريقة أو بأخرى إلى القول بتفسير أوحد .

ويمكن تفسير ذلك الشكل الشبيه بالوجه الذي نراه على القمر إمّا بتنوّع أجزاء القمر ، أو بتوسّط جسم كثيف ، أو بعوامل عديدة أخرى تتوافق مع الظواهر . ولا ينبغي ترك هذه الطريقة عندما نقوم ببحوث حول الظواهر السماوية ، إذ أن الشخص الذي يقع في التناقض مع ما هو بديهي لن يتمتّع أبدا بالأتراكسيا الحقيقية . 96

ويمكن تعليل كسوف الشمس وخسوف القمر إما بآنطفاء هذين الفلكين ، مثل ما نشاهده في بعض الظواهر الأرضية ، أو بتوسط بعض الأجسام ، كتوسّط الأرض أو جسم لا مرئي أو بعض الجسام المماثلة الأخرى . فلا بدّ إذن أن ننظر بنفس الطريقة إلى مختلف العلل التي تربط بينها طبيعة واحدة ، وأن ندرك أن تواجد علل كثيرة في آن واحد ليس أمرا مستحيلا .

97 وفيما يتعلّق بدوران الأفلاك فلابدّ من اعتباره على نحو آعتبارنا لبعض الظواهر الأرضية . ولا ينبغي من أجل ذلك أن نستعين بالطبيعة الإلاهية ، بل لندع الآلهة حرّة طليقة من كل وظيفة مُفْسِدَةٍ لسعادتها . وإن لم نتصرّف بهذه الطريقة فإن بحثنا عن علل الظواهر السماوية سيفقد جدواه . وهذا ما حدث للعديد من الأرشخاص الذين لم يتوخّوا المنهج الجائز الوحيد ، فوقعوا في مجادلات لا طائل تحتها ، وظنّوا أن الظواهر تحدث بطريقة واحدة فحسب ، واستبعدوا كل التفسيرات الممكنة الأخرى . وبهذه الصورة فَهُمْ قد وجدوا أنفسهم إزاء شيء لا يقدرون على تصوّره ، عاجزين عن الإلمام بجميع الظواهر بنظرة واحدة وعن آعتبارها بمثابة العلامات والإشارات .

98 وينتج تفاوت النهار والليل عن حركات الشمس فوق الأرض ، وهي حركات سريعة تارة وبطيئة طورا ، نظرا لإنتقال الشمس عبر فضاءات متفاوتة المساحة ونظرا لعبورها لبعض الفضاءات بسرعة أكبر أو أقل . وذاك ما نشاهده أيضا في بعض الظواهر الأرضية التي لابدّ من التوفيق بينها وبين ما نفترضه عن الظواهر السماوية . أما الذين لا يسلّمون إلاّ بتفسير واحد فهم يقعون في تناقض مع الظواهر ويحرمون أنفسهم من طريقة التفسير الوحيدة التي هي في متناول الإنسان .

ومن الجائز أن تغيّرات الطقس تنتج عَنْ اتفاق طارىء بين عوامل ما ، مثل ما يحدث لعلامات البروج المنظورة ، أو عن تحوّلات الهواء وتنقّلاته ؛ إذ 99 لا تتناقض أية واحدة من هاتين الفرضيتين مع الواقع . إلا أنه لا يمكن أن نعرف في أية حالة من الحالات يتجلّى السبب في نطاق إحدى الظاهرتين أو الأخرى .

وقد تتكوّن السحب وتتراكم إما بتكاثف الهواء تحت ضغط الرياح ، أو بتشابك ذرات معيّنة وتماسكها لهذا الغرض ، أو أخيرا كنتيجة لتكاثف التبخّرات الصادرة عن الأرض والمياه . ويمكن للسحب أن تتكوّن بطرق أخرى كثيرة . وتتحوّل هذه السحب إلى ماء إما لكونها تمارس ضغوطا على 100 بعضها البعض ، أو تبعا لما يطرأ عليها من تبدّلات ، أو أخيرا نتيجة لاصطدامها ببعض الرياح المتنقلة عبر الهواء انطلاقا من مناطق معيّنة . وتكون المَطَرَة أشدّ عنفا إذا ما صدرت عن بعض السحب المتراكمة والقادرة على إنشائها .

ويمكن أن ينتج الرّعد إما عن دوران الهواء في تجويفات السحب ، مثلما يحدث داخل أوْعِيَتِنَا ، أو عن الدويّ الحاصل داخل السحب عن تحوّل النار إلى هواء ، أو عن تقطّع السحب وتبدّدها بصورة عنيفة ، أو أخيرا عن احتكاكها واصطدامها العنيف ببعضها البعض بعد تحوّلها إلى ثلج . فالتجربة تثبت لنا إذن أن هذا القسم من الظواهر الجوية يحتمل تفسيرات عديدة .

101 والبرق هو الآخر قد يحدث بطرق متعددة : إما عن طريق الإحتكاك والإصطدام بين السحب ، مما يجعل العنصر المكوّن للنار يتسرّب منها فيُحدث

وميضا ؛ أو لكون الرياح تدفع خارج السحب تلك الأجسام الخاصة التي تنتج الوميض المذكور ؛ أو كنتيجة لضغط السحب على بعضها البعض أو لإنضغاطها بالرياح ؛ أو لأن نور الأفلاك الذي تمتصّه السحب يتركز بداخلها ثم يسقط دفعة واحدة من جرّاء الحركة الحاصلة في السحب والرياح ؛ أو كنتيجة لتسرّب نور دقيق للغاية خارج السحب ثم شروعه في الحركة ؛ أو نظرا لإلتهاب الرياح المتحركة بسرعة فائقة جدا والمتكثفة إلى أقصى حدّ ؛ أو لكون 102 السحب تتمزّق تحت تأثير الرياح فتتسرّب خارجها الذرات المنتجة للنار والبرق . ويمكن أن نسوق بسهولة تفسيرات أخرى كثيرة إذا ما التزمنا دوما بالظواهر وإذا ما ألقينا نظرة شاملة على الظواهر المماثلة .

وفي بعض التركيبات الخاصة للسحب يسبق البرقُ الرّعد، لأن الريح التي تلج داخل هذه السحب تدفع خارجها العنصر المولّد للبرق قبل أن تُصدر بدورانها دويَّ الرّعد . وقد يحدث البرق والرعد معا ، إلا أن البرق يصل إلينا بسرعة أكبر من سرعة الرعد ، مثلما يحدث للأجسام التي نشاهدها عن بُعْدٍ 103 تصطدم ببعضها البعض .

ويمكن للصاعقة أن تنتج عن تجمّع رياح كثيرة وعن تدوّمها واحتراقها الشديد وأنكسار بعض أجزائها وسقوطها المتدافع نحو المناطق السفلية ؛ ويحدث ذلك الإنكسار نظرا لإنضغاط الفضاءات المجاورة الناتج عن تكثّف السحب . ويمكن أن تكون علّة الصاعقة ـ وعلّة الرعد أيضا ـ النار المضغوطة التي ، بتكتّلها وتكثّفها وتحوّلها إلى هواء ، تصبح أكثر لهبا ولا تستطيع الإنتشار في المناطق المجاورة ، فتشقّ السحب المتراحمة التي تضغط على بعضها البعض بآستمرار . وقد تحدث الصاعقة بطرق أخرى كثيرة . فلنستبعد 104 فقط الأسطورة ، وسنصل إلى معرفة ذلك إن نحن دقّقنا ملاحظتنا للظواهر التي ترشدنا إلى الاشياء اللاّمرئية .

ويمكن أن ينتج الإعصار عن نزول سحاب تدفعه رياح شديدة نحو المناطق السفلية في شكل عمود ، ويميل هذا الأخير عن اتجاهه العمودي من جرّاء ريح تنفخ فيه من الخارج . ويمكن للإعصار أن ينتج أيضا عن ريح متحركة بشكل دائري ومدفوعة من أعلى إلى أسفل . ويمكن له أخيرا أن ينتج

عن تكوّن تيّار غزير من الرياح التي لا تستطيع أن تنتشر جانبيا نظرا لتكثف
105 الهواء حواليها . وعندما ينزل الإعصار على الأرض فإنه تتكوّن زوابع حقيقية ، بحسب الريح التي تنشئها . وعندما ينزل على البحر فهو يكوّن دوّامات من الماء .

وقد ينتج الزلزال عن ريح محبوسة في باطن الأرض حيث تحفّ بِكُتَلِها الصغيرة وتحرّكها بإستمرار ، متسببة في حدوث هزّات أرضية . وهذه الريح الموجودة في باطن الأرض متأتية إمّا من الخارج أو من كون الطبقات الأرضية قد انهارت على المغارات الجوفية التي من تحتها ، فتحوّل الهواء المضغوط في هذه المغارات إلى ريح .

ويمكن أن ينتج الزلزال أيضا عن انتشار حركة يتسبب فيها انهيار كتلة هائلة من الطبقات الأرضية وعن الطّفرة التي تحصل لهذه الكتلة على إثر
106 اصطدامها بكُتلٍ أشدّ منها كثافة . ولكن يمكن تقديم تفسيرات أخرى كثيرة للهزّات الأرضية .

وتحدث الرياح تارة وأخرى نظرا للتحوّل البطيء والمتدرّج الحاصل في الجو ، وكذلك نظرا لتجمّع كميات عظيمة من المياه . وقد تحدث أيضا نتيجة تسرّب كميات قليلة من الهواء داخل المغارات الأرضية العديدة وتوزّعها في كل الاتجاهات .

والبَرَدُ يفسّره تجمّد شديد لعناصر هوائية الشكل تأتي من كل جهة لتتجمّع ثم تتفرّق . وقد ينتج البَرَدُ عن تجمّد أقلّ شدة لعناصر مائية تضغط على
107 العناصر الهوائية وتفصل بينها حتى تتجمّد جزءا جزءا أو كتلة واحدة . وفيما يتعلق بكروية البرد فلعلها ناتجة عن إسالة أجزائه الناتئة . ومن الممكن أيضا ، أثناء تكوّن البرد ، أن تكون كل بَرَدَةٍ محفوفة من كل جانب بعناصر مائية أو هوائية موزّعة حولها بانتظام .

وقد يتكوّن الثلج عن طريق تسرّب ماء رقيق عبر السحاب وعن تجمّده أثناء نزوله ، نظرا للبرد الشديد الذي يسود في المناطق الموجودة تحت السحب . ويمكن أن يحدث التجمّد أيضا داخل سحب ذات سِمَامٍ متماثلة ،
108 وأن ينزل الثلج عندما تضغط العناصر المائية المتجاورة بعضها على بعض . وإن

الإحتكاك المتبادل بين سُحبٍ متجمّدة قد يؤدّي أيضا إلى بروز أكداس من الثلج. ولكن يمكن للثلج أن يتكوّن بطرق أخرى كثيرة.

ويتكوّن النّدى بتجمّع جُزَيْئات هوائية قادرة على إنشاء هذا النوع من الرطوبة. كما يمكن له أن ينتج عن تصعّد البخار فوق المناطق الرطبة أو المغطّاة بالمياه؛ فذلك البخار الذي يتجمّع في مكان معيّن يولّد رطوبة تنزل إلى المناطق السفلى، مثلما يمكن أن نلاحظ ذلك في العديد من المظاهر التي تحدث حوالينا. ولا ينشأ الجليد بغير الطريقة التي ينشأ بها النّدى، إذ تصبح بعض جُزَيْئات هذا الأخير أكثر كثافة بسبب الهواء البارد المحيط بها. 109

ويتكوّن الجليد بإقصاء الذرات المستديرة الشكل عن الماء وبالاتّحاد الوثيق الحاصل بين الذرات المُزَوّاة والمتفاوتة الحجم الموجودة في الماء. وهو قد يتكوّن أيضا عندما تنضاف ذرات من النوع الأخير من الخارج إلى الماء فتجمّده بسبب ضغط بعضها على بعض وتفصل عنه عددا معيّنا من الذرات المستديرة.

ويتكوّن قوس قزح عندما تبعث الشمس نورها على الهواء الذي تملؤه جُزَيْئات من الماء، أو عندما يحصل اختلاط خاص بين النور والهواء، فتتولّد عن هذا الإختلاط الألوان جميعها معا أو فرادى؛ وعندما تنعكس هذه الألوان بدورها على أجزاء الهواء المجاورة فإنه تتولّد عنها تلك الألوان المميّزة التي نراها غالبا والتي تنتج عن الإستنارة الحاصلة في مختلف تلك الأجزاء. 110 وفيما يتعلّق بالشكل المستدير لقوس قزح، فإنه يمكن تفسيره بكون المسافة الفاصلة بين مختلف أجزائه وبين عيننا هي دائما نفس المسافة، أو بكون الذرات المتجمّعة في الهواء أو التي تسقط منه في السحب تكوّن جسما مركبا بطريقة تجعله يظهر لنا في شكل دائرة.

وتنشأ الهالات المحيطة بالقمر إما نتيجة اندفاع الهواء من كل جانب في اتجاه القمر، أو نتيجة الضغط الذي يمارسه الهواء بقوة متساوية على الإفرازات التي تصدر عن القمر والتي تبقى محيطة به في حدود معينة حيث تكوّن نوعا من السحاب الدائري الذي لا يتبدّد، أو أخيرا نتيجة الضغط الذي يمارسه الهواء من كل الإتجاهات على الهواء المحيط بالقمر إلى أن يجعل

111 منه جسما مستديرا ذا كثافة معيّنة . وتنشأ أجزاء من التّيجان حول القمر إمّا بسبب تيّار شديد يدفع الهواء نحو القمر ، أو نتيجة تسرّب الحرارة من فتحات معينة بصورة تسمح بنشوء الظاهرة المذكورة .

وفي ظروف محدّدة تظهر بين الفينة والأخرى مذنّبات نتيجة اشتعال بعض النيران في جهات من السماء ، أو نتيجة قيام السماء من فوقنا بحركة من نوع خاص تسمح ببروز تلك الأجرام السماوية في لحظة معيّنة .

112 وتدور بعض الأفلاك في نفس المكان باستمرار ، وهو ما يحدث ، ليس فحسب ، كما يزعم بعضهم ، نظرًا لبقاء هذا الجزء من الكَوْنِ في حالة من الثبات والإستقرار بينما تدور بقية الأشياء من حوله ، بل أيضا نظرا لوجود دوّامة دائرية تحيط بمنطقة الأفلاك الثابتة وتمنع هذه الأفلاك من التحرّك مع بقية الأجرام السماوية ؛ أو أيضا لكون هذه الأفلاك لا تجد المادة اللازمة للإحتراق في المناطق المجاورة لها وإنما تجدها في المكان الذي هي فيه . إلاّ أنه بالإمكان تقديم تفسيرات أخرى كثيرة لهذه الظواهر ، شريطة أن نقوم باستنباطات مطابقة للظواهر .

وتوجد أفلاك ذات حركة زائغة، إذا ما افترضنا أنها تقوم حقّا بحركة من هذا القبيل، وتقوم أفلاك أخرى، على العكس، بحركة منتظمة. ومن الجائز أن هذه
113 الأفلاك قد أُجبرت، منذ البدء، على القيام بحركة دائرية، بحيث أصبح البعض منها محمولا من قبل دوّامة منتظمة ، والبعض الآخر من قِبل دوامة يتخلّلها الإضطراب . ولكن قد توجد أيضا في أماكن معيّنة من الفضاءات التي تقطعها الأفلاك مجاري هوائية تدفع هذه الأفلاك بانتظام في نفس الاتجاه وتحرقها ، بينما توجد في أماكن أخرى مجاري مضطربة تتسبب في الإنحياد الذي نشاهده .

إن من ينسب جميع هذه الظواهر إلى علّة واحدة في حين أنها توحي بعلل كثيرة لهو يعبّر عن موقف كلّه جنون وسفاهة ، ألا وهو موقف أولئك الذين يتحمّسون لعلم التنجيم العقيم ويتصوّرون عللا لا معنى لها ويتذرّعون بالآلهة عوض أن يتركوها متفرّغة تمام التفرّغ مثلما تقتضيه طبيعتها الخاصة.

114 وفيما يتعلق ببعض الأفلاك التي تتركها أفلاك أخرى وراءها ، فإنه يمكن تفسير ذلك إمّا بكونها تنتقل في نفس المدار بأكثر بطء من الأفلاك الأخرى ، أو بكونها مدفوعة في الاتجاه المعاكس من قِبل دوامة متّجهة في هذا الإتجاه ، أو أخيرا بكوّن كل الأفلاك محمولة من طرف نفس الدوامة إلى قطع مسافات دائرية ، إلا أن مدار بعضها أكبر من مدار بعضها الآخر .

إن الذين يريدون أيضا ردّ هذه الظواهر إلى سبب واحد لهم أشبه ما يكون بأولئك الذين يجدون متعة في إثارة دهشة الجمهور بقصص وهمية .

وقد تنشأ النّيازك إمّا بسبب ٱحتكاك السحب ببعضها البعض وتساقط نيران في الأماكن التي تظهر فيها الشّهب ، مثلما سبق أن قلنا عن البرق ؛ أو 115 نظرا لتجمّع ذرّات مولّدة للنار ، وهو تجمع يحصل بمقتضى ميل الذرات المشترك إلى تحقيق هذا المفعول ، بحيث تتواصل حركة النار في الاتجاه الذي دُفعت فيه الذرات منذ بداية تجمّعها ؛ كما يمكن تفسير النيازك بتلك الكتل المتكوّنة من هواء والتي تكون في شكل سحابة كثيفة تحترق تحت ما تخضع له من ضغوط وتحترق غشاءها مندفعة في اتجاه مماثل لإتجاه حركتها الأصلية . ويمكن تقديم تفسيرات أخرى كثيرة وغير خرافية لنشأة هذه الظاهرة .

إن التلازم الموجود بين الحالات الجويّة من جهة وبين الشمس والبروج من جهة أخرى يقوم على الإتفاق والمصادفة لا غير . فالبروج لا تملك شيئا من ذاتها تقدر من خلاله على إنشاء طقس رديء ، كما أنه لا يعقل القول بوجود كائن إلهي متربّص لظهور البروج كي ينتج تبدّلات الطقس الموافقة لها . إذ لا 116 يوجد كائن حيّ يتمتع بالذكاء والفهم ويتصرّف بمثل هذا الجنون ، ولا سيما الكائن الذي ينعم بالسعادة المطلقة .

فلتتذكّر ، يا فيثوقلاس ، كل ما قلته لك كي تصبح قادرا على إقصاء الأساطير وعلى إدراك الأشياء المماثلة لتلك التي حدّثتك عنها . وثابر خاصة على التأمّل في مبادىء الأشياء وفي لا محدودية الكون وفي المسائل التي من نفس

القبيل . وتأمّل أيضا في معايير الحقيقة وفي آنفعالاتنا ، دون إغفال للغاية التي من أجلها درسنا كل ما سبق . إذ ستسمح لك هذه التصوّرات العامة جدا بتحديد علل الأشياء الجزئية بكامل السهولة . إن الذين لا يشعرون بميل شديد إلى هذه الأشياء لن يستطيعوا أبدا إدراكها ولا إدراك الغاية من وراء المباحث النظرية .

رسالة إلى مينيسي

من أبيقور إلى مينيسي ، تحية طيبة ،

122 على الشاب ألاّ يتأخر عن التفلسف ، وعلى الشيخ ألاّ يملّ من تعاطي الفلسفة ؛ إذ لا يحقّ لأحد القول بأنه لايزال شابا أو أنه أصبح طاعنا في السنّ لكي يعمل على اكتساب صحة النفس . إن من يزعم أنه لم يحن بعد الأوان للتفلسف ، أو أنه قد فات الأوان ، لهو شبيه بمن يقول إن وقت السعادة لم يحن بعد أو أنه قد فات . فعلى كلّ من الشاب والشيخ أن يمارس الفلسفة : الشيخ لكي يستعيد شبابه بتذكّر الخيرات التي كانت من نصيبه في الماضي ، والشاب لكي يقف من المستقبل ، رغم حداثة سنّه ، موقفا لا يقلّ شجاعة عن موقف الرجل المسنّ .

فلابدّ إذن أن نكبّ على كلّ ما من شأنه أن يُوفّر لنا السعادة ، إذ الفوز بها هو فوز بكل ما يمكن الحصول عليه ، بينما يجعلنا غيابها نتوق إليها بشدّة .

123 فاحرص إذن على الإستفادة بما قدّمته لك من تعاليم ، وَكُنْ واثقا من أن هذه التعاليم هي المبادىء الضرورية للعيش السليم . وعليك ، بادىء ذي بدء ، أن تتصوّر الإله كائنا خالدا مغتبطا ، على غرار ما تقدمه لنا التصوّرات

العامة العادية ، ولا تنسب إليه أية صفة مناقضة لخلوده أو غير ملائمة لغبطته . بل ينبغي أن تتضمن الفكرة التي تكونها عنه كل ما من شأنه أن يحافظ على خلوده وسعادته . فالآلهة موجودة ، لا شك ، ونحن على يقين من وجودها . غير أنها لا توجد على النحو الذي يتصوره الجمهور ، إذ ليس لهذا الأخير صورة ثابتة عنها . وليس الكافر من لا يؤمن بآلهة الجمهور ، بل هو من ينسب

124 إليها صفات وهمية كالتي ينسبها الجمهور . وفعلا . إن ما يثبته الجمهور لا يقوم على أفكار بديهية وإنما على افتراضات كاذبة . ومن هنا كان الرأي القائل بأن الآلهة تجازي الأشرار بالشر والأخيار بالخير . ولما كان الناس شديدي التمسك بفضائلهم الخاصة فإنهم لا يقبلون آلهة على غير شاكلتهم ، كما أنهم يستغربون من كل ما يبتعد عن طرق تصرفهم الخاصة .

تعود على اعتبار الموت لا شيء بالنسبة إلينا ، إذ يكمن كل خير وكل شر في الإحساس ، والموت هو الفقدان الكلي للإحساس . فالموت لا يمت إلينا بصلة ، وتجعلنا معرفتنا بذلك نقدر مباهج هذه الحياة القصيرة حق قدرها ، فلا نضيف إليها زمنا لا محدودا بقدر ما نجردها من الرغبة في الخلود . وفعلا لا يمكن لأي شيء في هذه الحياة أن يحدث الرعب في النفس التي أدركت حق

125 الإدراك أن الموت لا يبعث على الخوف . وعلى ذلك فمن السخف ما يزعمه بعضهم من أن ما يجعلنا نخشى الموت ليس كونه يبتلينا عند حدوثه ، بل كوننا نتعذب في انتظار حدوثه . إذ لا مبرر للقلق الناتج عن توقعنا لحدوث شيء ما إن كان حضور هذا الشيء لا يتسبب لنا في أي إزعاج . وهكذا فإن الموت ، وهو من بين المصائب ما يجعلنا نرتعش أكثر خوفا ، لا شيء بالنسبة إلينا ، إذ عندما نكون فالموت لا يكون ، وعندما يكون الموت فنحن لا نكون . وعلى هذا فالموت لا يعني الأحياء ولا الأموات ، لأنه لا يمت بصلة إلى الأحياء ، ولأن الأموات لم يعودوا بعد موجودين .

126 ينفر الجمهور تارة من الموت ويرى فيه أشد المصائب ، ويرغب فيه طورا من أجل وضع حد لنكبات الحياة . أما الحكيم ، فهو لا يزدري الحياة ولا يخشى الموت ، لأن الحياة لا تثقل كاهله ولأنه لا يعتبر اللاوجود شرا . وكما أنه لا يختار الطعام الأوفر وإنما الطعام الألذ ، فهو كذلك لا يرغب في التمتع بطول العمر وإنما برغد العيش . إن من يصرح بأنه على الشاب أن ينعم بالحياة وعلى

الشيخ أن يتقبّل الموت بصدر رحب لا معنى لكلامه . ليس فحسب لتعلّق كل من الشاب والشيخ بالحياة ، بل خاصة لكون الحياة الجيّدة لا تختلف عن الموت الجيّد . ولا يقلّ سخفا ذلك الذي يقول إن الأفضل ألاّ نولد ، « وإذا ما وُلدنا ، أن نجتاز بكل سرعة أبواب **الهادس** »[1] . فإن كان هذا الشخص 127 مقتنعا بما يقول ، فلماذا لا يغادر الحياة ؟ إذ لا يتعذّر عليه ذلك إن كانت تلك هي رغبته . أما إذا كان كلامه مجرد مزاح ، فمزاحه في غير محلّه . ولنتذكّر أن المستقبل لا هو بقدرتنا تماما ولا هو خارج عنها تماما ؛ وإذّاك ينبغي ألاّ نعوّل عليه كما لو كان حدوثه لا ريب فيه ، وألاّ نفقد الأمل كلّيا كما لو كان حدوثه ميؤوسا منه .

ولابدّ من إدراك أن رغباتنا تنقسم إلى رغبات طبيعية ، وأخرى لا طائل من تحتها ، وأن الأولى بعضها ضروري وبعضها الآخر طبيعي فحسب . والرغبات الضرورية بعضها ضروري للسعادة ، وبعضها لسكينة الجسم ، والبعض الآخر للحياة كلها . إن القول السّديد في الرغبات هو الذي يردّ كل 128 تفضيل وكل اشمئزاز إلى سلامة الجسم وقرارة النفس ، إذ في ذلك تكمن الحياة السعيدة الحقّة . فأفعالنا كلها ترمي إلى إقصاء الألم والخوف ، وحالما يتحقق ذلك يضعف هيجان النفس ، إذ لم يعد الكائن الحي في حاجة إلى الاتجاه نحو شيء ينقصه أو إلى البحث عن شيء آخر يتمّم به راحة النفس والجسم . وفعلا نحن لا نحتاج إلى اللذة إلاّ عندما يكون غيابها سببا في الشعور بالألم ، في حين أن غياب الشعور بالألم لا يجعلنا بحاجة إلى اللذة .

لذلك نقول إن اللّذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها ، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتنا والقاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي 129 تجنّبه ، وهي أخيرا المرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معيارا للخير الحاصل لنا . ولما كانت اللذة هي الخير الرئيسي والطبيعي ، فإننا لا نبحث عن أية لذة كانت بل نحن نتنازل أحيانا عن لذّات كثيرة نظرا لما تخلّفه من إزعاج ، كما أننا نفضّل عليها آلاما شديدة إذا ما كانت هذه الآلام تسمح ، بعد مكابدتها طويلا ، بالفوز بلذّة أعظم . وعلى هذا الأساس فإن كل لذّة

(1) أي جهنّم . عند اليونانيين .

هي في ذاتها خير ، إلا أنه لا ينبغي أن نبحث عن كل اللذات . وفي نفس
130 السياق ، كل ألم هو شرّ ، إلا أنه لا ينبغي أن نتجنّب كل ألم بأيّ ثمن . أيّا ما
كان الأمر ، يجب أن نحسم القرار في كل ذلك انطلاقا من الفحص الدقيق لما
هو مفيد ولما هو ضارّ ، ومن المقارنة بينهما ، إذ تجدنا أحيانا ننظر إلى الخير كما
لو كان شرّا ، وإلى الشر كما لو كان خيرا .

والخير الأعظم في اعتقادنا هو أن نحسن الإكتفاء بذاتنا ، وليس معنى
ذلك أن نتقشّف دائما في عيشنا وإنما أن نقتنع بالقليل إن كنّا لا نملك الكثير .
ونحن واثقون من أن أقلّ الناس حاجة إلى الثراء هم الذين يتمتّعون به أكثر من
غيرهم . فكل ما هو طبيعي يتيسّر الحصول عليه ، وكل ما هو غير طبيعي
يصعب مناله . والمتعة التي نجدها في تناول طعام بسيط ليست أقلّ من تلك
131 التي نجدها في المآدب الفاخرة ، بشرط أن يزول الألم المتولّد عن الحاجة . وإن
قليلا من خبز الشعير والماء يجعلنا نشعر بلذّة عظيمة إذا كانت الحاجة إليهما
شديدة .

وبناء على ذلك فإن التعوّد على العيش البسيط والقنوع لهو أفضل ما
يضمن لنا الصحة الجيدة وما يُيَسّر لنا الإستجابة لمتطلبات الحياة الضرورية ،
كما أنه يجعلنا ، عند وجودنا أمام ما لَذَّ وطَابَ من الأكل ، قادرين على التمتع
بذلك حقّ التمتّع ، وهو أخيرا ما يجعلنا لا نخشى تقلّبات الدهر . وبالتالي
فعندما نقول إن اللّذة هي غايتنا القصوى ، فإننا لا نعني بذلك اللذات
الخاصة بالفسّاق أو اللذات المتعلقة بالمتعة الجسدية ، كما ذهب ببعضهم
الظن ، نظرا لجهلهم لمذهبنا ، أو لعدم موافقتهم عليه ، أو لتأويلهم الخاطىء
له ؛ بل اللذة التي نقصدها هي التي تتميّز بانعدام الألم في الجسم والإضطراب
في النفس .

132 ولا تتمثل الحياة السعيدة في السّكر المتواصل ، وفيما تقدمه المآدب
الفاخرة من سمك شهيّ وأطعمة لذيذة ، ولا في التمتع بالنسوة والغلمان ، بل
هي تتمثل في العقل اليقظ الذي يبحث عن أسباب اختيارنا لشيء ما أو تجنّبنا
له والذي يرمي عرض الحائط الآراء الباطلة التي يتولّد عنها أكبر اضطراب
تعرفه النفس .

الحكمة هي مبدأ كلّ ذلك ، وهي أعظم خير نعرفه . إنها أهمّ من الفلسفة ذاتها [2] ، إذ هي أصل جميع الفضائل الأخرى من جهة كونها تعلّمنا أنه لا يمكننا أن نكون سعداء دون أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين ، ولا أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين دون أن نكون سعداء . وفعلا ، إن الفضائل شديدة الإقتران بالحياة السعيدة التي لا تنفصل عنها البتّة .

133 وهل ترى الآن أنه يمكن لشخص ما أن يكون أرفع شأنا من الحكيم الذي له آراء تقيّة عن الآلهة ، والذي لا تحدث فيه فكرة الموت الخوف أبدا ، والذي آستطاع إدراك كنه الطبيعة ، والذي يعلم حقّ العلم أن الخير الأسمى في متناولنا ويسهل الفوز به ، وأن الشرّ الأعظم إمّا أنه لا يدوم طويلا وإما أنه يتسبّب لنا في ألم خفيف .

إن الحكيم يسخر من القدر الذي يجعل منه بعضهم سيّدا على جميع الأشياء . ولعله من الأفضل حقا أن نصدّق بالأساطير المتعلقة بالآلهة على أن 134 نخضع للقدر الذي يقول به الطبيعيون ؛ ذلك أن الأسطورة لا تجعلنا نفقد الأمل في إمكانية آستعطاف الآلهة بإجْلاَلِنَا لَهَا ، في حين أن القدر يتّصف بالحتمية المطلقة التي لا يمكن ردّها .

وفيما يتعلق بالصدفة فإن الحكيم لا يؤلّهها مثل ما تفعل العامة ـ إذ أن تصرّفات الإله تخضع لتنظيم محكم ـ كما أنه لا يرى فيها علّة غير ثابتة . بمعنى أنه لا يعتقد بأن الصدفة هي التي توزّع على الناس الخير والشرّ من أجل تحقيق الحياة السعيدة ، بل هي تمنحهم فحسب مادة الخيرات العظمى أو الشرور الكبرى .

135 ويرى الحكيم أن الإستدلال السليم الذي ـ من سوء الحظّ ـ يبوء بالفشل ، أفضل من الإستدلال السقيم الذي ـ من حسن الحظ ـ يقود إلى النجاح . وفي الحقيقة إن كل ما نتمناه هو أن يساعدنا الحظ على النجاح في أعمالنا كلما كانت أحكامنا سليمة .

---

(2) معنى ذلك أن موضوع الفلسفة (على مستوى النّظر) هو التمييز بين الحقيقة والخطإ ، بينما تهدف الحكمة (على مستوى الممارسة والعمل) إلى التمييز بين ما ينبغي آختياره وما ينبغي تجنّبه .

تأمّل إذن في جميع هذه الأشياء وفي تلك التي من نفس القبيل . تأمّل فيها ليلا نهارا بينك وبين نفسك وأيضا مع أمثالك . وإذّاك لن تشعر أبدا بأيّ اضطراب سواء أكنت في حالة يقظة أم حلم ، وسوف تعيش كالإله بين الآدميين . إذ لا وجه للشّبه بين ذلك الذي يعيش وسط الخيرات الأزلية وبين الكائنات الفانية .

الحِكَم الأساسية

I ـ ليس للكائن الخالد المغتبط هموم ، وهو لا يتسبب فيها للآخرين ، فلا تبدو عليه 139
علامات الغضب أو العطف ، إذ تعبّر هذه العلامات عن الضّعف .

II ـ الموت لا شيء بالنسبة إلينا ، إذ يفقد الشيء الذي ينحلّ القدرة على الإحساس ، والشيء الفاقد للإحساس هو لا شيء عندنا .

III ـ إنّ ما يحدّ حجم اللذات هو القضاء على كل ما يتسبّب في الألم . وفعلا ، حيثما توجد اللذة وطالما تكون حيث هي موجودة ينعدم الألم أو الحزن أو كلاهما معا .

IV ـ لا يبقى الألم طويلا في الجسم . فالألم الشديد يدوم وَقْتًا قصيرا ، والألم الذي 140
يتجاوز قليلا لذة الجسم لا يدوم طويلا . أما الأمراض المزمنة فهي تسمح للجسم بالشعور باللذة أكثر من الألم .

V ـ لا يمكن العيش في سعادة دون العيش بحكمة ونزاهة وعدل ولا العيش بحكمة ونزاهة وعدل دون العيش في سعادة . إن من يكون فاقدا لإحدى هذه الأشياء ، كأن لا يكون حكيما مثلا ، لا يمكن له العيش في سعادة ، حتى لو كان نزيها وعادلا .

IV– يقتضي العيش في مأمَنٍ من الناس أن نعتبر خيرًا كلّ مَا مِنْ شأنه أن يحقّق لنا هذه الحالة .

141 VII– يرغب بعض الناس في الشهرة وفي اكتساب سمعة كبيرة ، اعتقادا منهم أن ذلك سيضعهم في مأمن من الغير . فلو كانت حياتهم بهذه الصورة في مأمن من كل خطر ، لكانوا يملكون حقا خيرا مطابقا للطبيعة ؛ أما إذا كانت حياتهم لا تخلو من الاضطراب فمعنى ذلك أنهم لم يحصلوا على ما كانوا يرغبون فيه منذ البداية باتّباعهم لميلهم الطبيعي .

VIII– ليست أية لذة شرًا في ذاتها ، ولكن بعض الأشياء القادرة على توليد اللذة تحمل معها آلاما أكثر من اللّذات .

142 IX– لو كانت كل لذة قابلة للازدياد ولو كانت تتواصل في الزمان وترتبط بكامل مركّبنا الذري ، أو بأهمّ أجزائه ، لما اختلفت اللذات عن بعضها البعض .

X– لو كانت مصادر اللذة تسمح بتخليص الفكر من القلق الذي تحدثه فيه الظواهر السماوية والموت والعذاب ، ولو كانت هذه المصادر تعلّمنا ، فضلا عن ذلك ، الحدود التي تقف عندها الرغبات ، لما وجّهنا التوبيخ إلى الفسّاق ، إذ اللذة ستغمرهم من كل جانب دون أن يختلط بها الألم ولا الحسرة اللذين يمثّلان الشر الحقيقي .

XI– لولا الاضطراب الذي يحدثه فينا الخوف من الظواهر السماوية ومن الموت ، ولولا قلقنا الناتج عن التفكير فيما قد يكون للموت من تأثير على كياننا ، ولولا جهلنا للحدود المرسومة للآلام والرغبات ، لما احتجنا إلى دراسة الطبيعة .

143 XII– إنّ من لا يستقصي طبيعة الكون ويرضى بتخمينات خرافية لن يستطيع التجرّد من الخوف الذي تحدثه فيه الأشياء الأكثر أهمية ، وعليه فإنه لا يمكن الفوز بلذّات خالصة بدون دراسة الطبيعة .

XIII– لا جدوى للعيش في مأمن من الغير إن كانت الأشياء التي تحدث من فوقنا والأشياء الموجودة تحت الأرض والاشياء المنتشرة في الكون اللاّمحدود تبعث فينا الرّعب .

XIV- رغم أنه يمكننا ، بما لدينا من قوة وأموال ، أن نضع أنفسنا نسبيًا في مأمن من الغير ، فإن حياتنا تكون أكثر أمنا لو آثرنا العيش الهادىء بعيدا عن الجمهور .

XV- إنما الثراء الموافق للطبيعة محدود وسهل المنال ؛ أما الثراء الذي يقع تخيّله وفق آراء باطلة فلا حدود له . 144

XVI- ليس لربّة الحظّ تأثير على الحكيم ، بل عقله هو الذي ينظّم الأشياء الرئيسية والأكثر أهمية ، طالما هو على قيد الحياة .

XVII- يتمتّع العادل بقرارة نفس كاملة ؛ أما الظالم فيساوره قلق شديد .

XVIII- يتعذّر على لذّة الجسم أن تزداد حالما ينتفي الألم الذي ولّدته الحاجة ، ولكن يمكنها أن تتوزّع . وتتولّد بهجة الفكر عن استقصاء تلك الأشياء وبحث الأشياء المماثلة التي ولّدت فيه أشدّ القلق .

XIX- يتضمّن الزمن اللاّمحدود نفس النسبة من اللذّات التي يتضمّنها الزمن المحدود ، شريطة أن نقيس حدوده بالعقل . 145

XX- اللذات بالنسبة إلى شهوة الجسم غير محدودة ، ويتطلّب إشباعها زمنا لا محدودا . ولكن الذهن الذي عيّن حدود الشهوة وغايتها وخلّصنا من الخوف من الأزل قد مَنَحَنا حياة لا ينقصها شيء ، فلم نعد في حاجة إلى وقت لا محدود . إلا أن الذهن لا ينفر من اللذة ، وحينما تضطرّنا الظروف إلى مغادرة الحياة فهو لا يشعر بأنه قد حُرِمَ من أفضل ما تقدّمه هذه الحياة .

XXI- إن من يُجيد معرفة الحدود التي ترسمها لنا الحياة يدرك كم من السهل على المرء أن يتزوّد بما يقضي على الألم الناتج عن الحاجة وبما يجعل الحياة كلها كاملة ، فلا يحتاج إلى الأشياء التي يقتضي الحصول عليها بذلا للمجهود . 146

XXII- لا يجب أن يغيب عنّا الهدف الذي رسمناه لأنفسنا ، ولا البداهة الحسّية التي نردّ إليها آراءنا ، وإلاّ عمّ الإضطراب والبلبلة .

XXIII- إن أنت حاربت جميع الإحساسات فإنه لن يبقى لك مرجع يسمح بتمييز الإحساسات الخاطئة عن الأخرى .

147 XXIV ـ إن أنت رفضت إحساسا ما دونما تميز بين الظنّ الذي ينبغي إثباته وبين المعطى الحقيقي للاحساس ، أو بين المشاعر وبين التمثلات الحدسية للفكر ، فإن رأيك الباطل هذا سينسحب على الاحساسات الأخرى ، وستهدم بالتالي المعيار ذاته . وإن أنت اعتبرت من جهة أخرى أن ما يحتاج من بين تخميناتك إلى إثبات لا يقلّ يقينا عمّا ليس في حاجة إلى برهان ، فإنك لن تتخلص من الخطإ وستجعل كل استدلال وكل حكم متعلّق بالحقّ وضدّه أمرا ممتنعا .

148 XXV ـ إن كنت لا تربط في جميع الظروف بين كل فعل من أفعالك وبين غاية الطبيعة ، وإن كنت تغضّ الطّرف عن هذه الغاية تجنّبا لشيء ما أو سعيا وراءه ، فإن أفعالك ليست مطابقة لمذهبك .

XXVI ـ كل الرغبات التي تبقى غير مشبعة دون أن ينتج عنها ألم إنما هي رغبات غير ضرورية ويمكن كبتها بسهولة إذا ما بَدَا تحقيقها عسيرا أو إذا تبيّنّا أنها قد تلحق بنا ضررا .

XXVII ـ من بين الخيرات التي توفّرها لنا الحكمة من أجل تحقيق الحياة السعيدة . الصداقة أعظمها جميعا .

XXVIII ـ المعرفة التي تجعلنا نصمد بشجاعة أمام المخاطر وتعلّمنا أنها مخاطر زائلة ولا تدوم طويلا ، هي ذاتها التي تعلّمنا أيضا أن الصداقة أفضل ضمان للأمن في أوضاعنا هذه العابرة .

149 XXIX ـ تنقسم الرغبات إلى رغبات طبيعية وضرورية ، وأخرى طبيعية وغير ضرورية ، وأخرى غير طبيعية وغير ضرورية وإنما ناتجة عن رأي باطل .

XXX ـ كل الرغبات الطبيعية التي تكون مؤلمة عندما لا يقع إشباعها ، والتي تقتضي رغم ذلك مجهودا متواصلا ، إنما هي ناتجة عن رأي باطل ، وإن ما يجعل كبتها مستحيلا هو فكرة الإنسان الوهمية ، لا طبيعتها الخاصة .

150 XXXI ـ الحق الطبيعي تعاقد نفعي الغاية منه ألاّ يسيء الناس إلى بعضهم البعض .

XXXII ـ لا معنى للعدل والظلم بالنسبة إلى الكائنات التي لم تتعاقد على عدم الإساءة إلى بعضها البعض . ولا معنى لها أيضا عند الشعوب التي لم تقدر

على ـ أو لم ترغب في ـ إبرام تعاقدٍ الغاية منه ألاّ يضرّ أحد بالآخر وألاّ يلحقه منه ضرر .

XXXIII ـ لا يوجد عدل في ذاته ؛ بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات في أيّ مكان كان وفي أيّ عصر كان ، والغاية منه ألاّ يُلحق أحد ضررا بغيره وألا يلحقه منه ضرر .

151 XXXIV ـ ليس الظلم شرّا في ذاته ، وإنما يكمن الشر في الخوف الشديد من عدم الإفلات من أولئك الذين تتمثّل وظيفتهم في معاقبة المذنبين .

XXXV ـ يتعذّر على من يرتكب خفية بعض الشيء ضدّ التعاقد على عدم التآذي أن يكون على يقين من أنه لن يقع اكتشافه ، حتى إن كان قادرا في الحاضر على الإفلات آلاف المرات ، إذ أنه لن يكون واثقا إلى آخر لحظة من حياته من كونه لن يُقبَضَ عليه .

XXXVI ـ العدل بصورة عامة هو عينه بالنسبة إلى الجميع ، ولا سيّما بما هو مفيد للعلاقات الإجتماعية ؛ ولكن بالنسبة إلى بلد ما وبالنظر إلى ظروف محدّدة لا يكون الشيء ذاته عادلا بالنسبة إلى الجميع .

152 XXXVII ـ من بين التعليمات التي تنصّ عليها القوانين وتقرّ بعدلها ، إن تلك التي يشهد الجميع بأنها مفيدة للروابط الإجتماعية هي العادلة ، سواء أكانت هي ذاتها بالنسبة إلى الجميع أم لم تكن . ولكن إذا ما وضع بعضهم قانونا لا يخدم مصالح الجميع فإن هذا القانون لا يملك قط صفة العدل . وحتى في صورة انتفاء المنفعة الملازمة للعدل ، بعد أن كانت موافقة له مدّة من الزمن ، فإن هذه المنفعة لم تكن أقلّ عدلا في تلك الفترة بالنسبة إلى كل الذين لا تغرّهم الجُمَل الجوفاء ويركّزون انتباههم على الوقائع ذاتها .

153 XXXVIII ـ عندما يصبح جليّا ، رغم أن الظروف لم تتغيّر ، أن القوانين التي تُعتبر عادلة لم تعد في الواقع موافقة لمفهوم العدل ، فهي تفقد صفتها تلك .

XXXIX ـ إن من ينجح في تحقيق أمنه الخاص ضدّ العناصر الغريبة عنه يستطيع مع ذلك أن يكوّن مجتمعا متّحدا من الأفراد القادرين على تحقيق الأمن ، على أن

لا يقف منه من لم يرتض ذلك موقفا عدوانيا . أما اولئك الذين لا يسمحون له بذلك ، فهو يتجنّبهم ولا يسعى إلاّ وراء الأشياء النّافعة له

XL ـ أولئك الذين يستطيعون العيش في مأمن من أجوارهم إنما هم يعيشون معا بطريقة ممتعة للغاية ، إذ هم يملكون ضمانا قويّا جدّا . وبعد تمتّعهم بالصداقة التامة فإنهم لا ينتحبون بطريقة مثيرة للشفقة على الشخص الذي غادر الحياة قبل الأوان .

الحِكَمُ الفَاتيكانيــة

1 ـ ليس للكائن الخالد المغتبط هموم ، وهو لا يتسبّب فيها للآخرين ، فلا تبدو عليه علامات الغضب أو العطف ، إذ تعبّر هذه العلامات عن الضعف .

2 ـ الموت لا شيء بالنسبة إلينا ، إذ يفقد الشيء الذي ينحلّ القدرة على الإحساس ، والشيء الفاقد للإحساس هو لا شيء عندنا .

3 ـ لا يبقى الألم طويلا في الجسم . فالألم الحادّ يدوم وقتا قصيرا ، والألم الذي يمكن تحمّله رغم أنه يتجاوز لذة الجسم فهو يدوم أياما معدودة . أما الأمراض المزمنة فهي تسمح للجسم بالشعور باللذة أكثر من الألم .

4 ـ ينبغي أن نواجه الألم باستخفاف ، إذ الألم الذي يُنهكنا لا يدوم طويلا ، في حين أن الألم الذي يتواصل في الجسم مدة من الزمن لا يُنتج إلا عناء قليلا .

5 ـ لا يمكن العيش في سعادة دون العيش بحكمة ونزاهة وعدل ، ويتعذّر العيش السعيد على من يفتقر إلى إحدى هذه الصفات .

6 ـ يتعذّر على من يرتكب خفية بعض الشيء ضدّ التعاقد على عدم التآذي أن يكون على يقين من أنه لن يقع آكتشافه ، حتى إن كان قادرا في الحاضر على

الإفلات آلاف المرات ، إذ أنه لن يكون واثقا إلى آخر لحظة من حياته من كونه لن يُقبض عليه .

7 ـ إن كان من الصعوبة بمكان أن نتوارى بعد ارتكابنا للظلم ، فالأصعب من ذلك أن نكون على يقين ثابت من أننا لن نكتشف أبدا .

8 ـ إنما الثراء الموافق للطبيعة محدود وسهل المنال ؛ أمّا الثراء الذي يقع تخيّله وفق آراء باطلة فلا حدود له ، وهو صعب المنال .

9 ـ الضرورة شرّ ، ولكن لا شيء يلزمنا على العيش تحت سيطرة الضرورة .

10 ـ تذكّر أنك من طبيعة فانية وأنك لن تعمّر طويلا ، وهو ما جعلك ترتقي ، عن طريق تقصّيك للطبيعة ، إلى اللاّمتناهي والأزلي وتتأمّل :
فيما يُوجد ، وفيما سيوجد ، وفيما وُجد .

11 ـ الهدوء عند أغلب الناس فتور ، والإنفعال هيجان .

12 ـ الحياة العادلة خالية تماما من الإضطراب ، والحياة الجائرة يملؤها الإضطراب بدون هوادة .

13 ـ من بين الخيرات التي توفّرها لنا الحكمة من أجل تحقيق الحياة السعيدة ، الصداقة أعظمها جميعا .

14 ـ إننا نولد مرّة واحدة ، ولا ينبغي أن نأمل في ولادة أخرى ؛ ويترتب على ذلك أن الخلود متعذّر بأيّ وجه من الوجوه . فأنت إذن تُرجىء التمتّع ، يَا مَنْ لست سيّد مصيرك ! إننا نفني حياتنا من فرط الإنتظار ، وكل واحد منّا يضنى من فرط العمل .

15 ـ كما أننا نحترم تقاليدنا الخاصة ونعتبرها حسنة وجديرة بالثناء من قِبَل الناس أو غير جديرة بذلك ، فإنه يجب علينا أيضا أن نحترم تقاليد الآخرين إن كانت أخلاقهم سويّة .

16 ـ لا أحد يختار الشر عن قصدٍ ، ولكن يغرينا الشر بظهوره في شكل الخير فيغيب عنّا الشر الأعظم الذي سيعقبه ، وننخدع بذلك .

(•) هذا البيت للشاعر اليوناني هوميروس (القرن التاسع قبل المسيح) ، من **الإلياذة** ، أ ، 70 .

17 ـ الإنسان الذي ينبغي أن نعتبره سعيدا حقا هو الشيخ الذي قضّى حياة جميلة ، لا الشاب ؛ إذ لا يزال هذا الأخير معرّضا في الغالب لتقلّبات الدهر ، بينما يكون الأوّل في شيخوخته كما لو كان في مرْفَإ يخزن فيه الخيرات التي كان لا يأمل في الماضي أن يفوز بها والتي أصبحت من نصيبه .

18 ـ عندما تزول فُرص اللقاء مع المحبوب وعندما ينتهي الوصال ، تضعف عاطفة الحبّ .

19 ـ الشيخ الذي نَسيَ ما تمتّع به من خيرات شبيهٌ بطفل وُلد الساعة .

20 ـ تنقسم الرغبات إلى رغبات طبيعية وضرورية ، وأخرى طبيعية وغير ضرورية ، وأخرى غير طبيعية وغير ضرورية وإنما ناتجة عن رأي باطل .

21 ـ لا يجب إكراه الطبيعة وإنما إقناعها . فلنتوخّ إذن هذه الطريقة لإشباع الرغبات الضرورية ، وأيضا لإشباع الرغبات الطبيعية إن كانت غير ضارّة ، ولكبت الرغبات المُهلكة كبتا شديدا .

22 ـ يتضمّن الزمن اللاّمحدود نفس اللّذة التي يتضمّنها الزمن المحدود ، شريطة أن نقيس حدوده بالعقل .

23 ـ يجب أن تكون الرغبة في الصداقة لذات الصداقة ؛ بَيْدَ أن المنفعة هي أصل الصداقة .

24 ـ ليس للأحلام أيّ طابع إلهي وأيّة قدرة على التنبؤ ؛ بل الأحلام تنتج عن طغيان الأشباه .

25 ـ الفقر الذي يقاس على حاجات طبيعتنا ثراء عظيم ؛ وعلى العكس ، الثراء بالنسبة إلى من لا يعرف حدودا فقر مُدقع .

26 ـ من البديهي أن الخطاب المسهب والخطاب المختصر يفضيان إلى نفس النتيجة .

27 ـ في جميع المشاغل الأخرى تأتي المتعة بعد ما يقع إنجازه من أعمال جاهدة . بينما تكون المتعة في الفلسفة مزامنة للمعرفة . وفعلا ، نحن لا نشعر بالإبتهاج بعد البحث وإنما ا[illegible] ب[illegible] ذاته .

28 ـ لا ينبغي تأييد أولئك الذين يتسرّعون في ربط علاقات صداقة ، ولا أولئك

الذين يترددّون قبل ذلك كثيرا ؛ ولكن لابدّ من المجازفة ببعض الشيء من أجلها .

29 ـ إنّي أفضّل ، بعدما زوّدتني به دراسة الطبيعة ، أن أعلن بصراحة عما هو مفيد لجميع الناس ، حتى إن لم يرغب أحد في فهمي ، على أن أرضى بآراء باطلة من أجل أن يمتدحني الجمهور .

30 ـ يستعدّ بعض الناس طيلة حياتهم لِيَوْم الآخرة دونما أنتباه إلى السمّ القاتل المسكوب في نَبْعِ حياتنا .

31 ـ يمكننا وضع أنفسنا في مأمن من جميع الأشياء ، ماعدا من الموت ، إذ نسكن كلّنا ، طالما نحن على قيد الحياة ، مدينة غير مصونة .

32 ـ إنّ من يُجلّ الحكيم ينعم بمبرّة عظيمة .

33 ـ رغبة الجسم الملحّة هي ألاّ يشعر بألم الجوع والعطش والبرد . إن من يعيش في مأمن من كل ذلك وله بعض الأمل في أن تتواصل حالته هذه في المستقبل لَيَقْدر على منافسة « زوس » في الغبطة .

34 ـ نحن لسنا في حاجة إلى مساعدة أصدقائنا بقدر ما أننا في حاجة إلى التأكد من مساعدتهم وقت الحاجة .

35 ـ لا ينبغي أن نفسد الحاضر بالرغبة في أشياء نفتقر إليها ، بل لابدّ من الإنتباه إلى أن الأشياء التي هي الآن في حوزتنا قد كانت في الماضي من جملة الأشياء التي كنّا نرغب فيها .

36 ـ تَبْدُو لَنا حياة أبيقور ، بالمقارنة مع حياة بقية الآدميين ، ونظرا لما تمتاز به من لطف واعتدال ، كما لو كانت أسطورة * .

37 ـ الطبيعة ضعيفة إزاء الشر ، لا إزاء الخير ، لأن اللّذات تساهم في المحافظة عليها ، والآلام في تَلَفِها .

38 ـ إن من تكون لديه أسباب كثيرة ومقنعة لمغادرة الحياة يستحق كل شفقتنا .

39 ـ ذلك الذي يبحث عن المنفعة فحسب لا يمكنه أن يكون صديقا ، ولا ذلك

(*) هذا المدح صادر عن بعض تلاميذ أبيقور ، ولعلّه صادر عن هرمارك ، كما يعتقد أوسنر .

الذي يستبعد كلّيا المنفعة عن الصداقة ، إذ الأول يتاجر بمشاعره والثاني يحرمنا من كل أمل في المستقبل .

40 ـ ذلك الذي يؤكد أن كل شيء يحدث عن طريق الضرورة لا يجوز له أن يؤّاخِذ من يقول بأنه لا شيء يحدث بالضرورة ، إذ أن تصريحه الأول يجعل هذا الإثبات الأخير نتاجا للضرورة أيضا .

41 ـ ينبغي أن نضحك وأن نتفلسف معا ، وأن ندبّر شؤون منزلنا ، وأن نستعمل كل الخيرات التي اكتسبناها دونما مَلَلٍ من ترداد الحِكَم التي تنصّ عليها الفلسفة الحق .

42 ـ الخير الأعظم والفرح ينشآن في زمن واحد .

43 ـ حبّ المال الذي يؤول إلى خرق القانون جريمة ، وحب المال دون خرق للقانون مُخْزٍ ، لأنه من الحقارة أن يتقشّف المرء لدرجة القذارة ، حتى إن كان لا يخالف القانون .

44 ـ عندما يجد الحكيم نفسه مقتصرا على الضروري ، فهو يجد مع ذلك فرصة للعطاء لا للقبول ، إذ أنه يملك كنزا يتمثل في الإكتفاء بالذات .

45 ـ لا يُكوّن علم الطبيعة أناسا متبجّحين وبارعين في الكلام ، ولا أناسا يتباهون بما لديهم من معارف يحسدهم عليها الجمهور ، بل يكّون أناسا متواضعين ومكتفين بذاتهم ، أناسا يفتخرون بالخيرات التي يحملونها في ذاتهم لا بالخيرات الحاصلة عندهم بمحض الصّدف .

46 ـ لنقصي عنّا العادات القبيحة التي صاحبتنا بسوئها وتسبّبت لنا طويلا في أضرار فادحة .

47 ـ لقد توقّعت ضرباتك ، يا دَهْر ، ولقد وضعت لك حواجز حتّى لا تصيبني . لن ننهزم أمامك ولا أمام أي ظرف نحس آخر . وعندما نضطرّ إلى مفارقة الحياة فإننا سنبصق عليها وعلى كل الذين يتعلّقون بها دون جدوى ، وسننشد لَحنًا جميلا يقول : آه ! كم كان عيشنا شهيا ونبيلا !

48 ـ طالما نحن نعبر سبيلنا ، لابدّ أن نسعى إلى الاستفادة من الغد أكثر من استفادتنا من الأمس ، وعندما نبلغ مبتغانا يجب أن نتمتع بدون إفراط .

49 ـ إن من لا يستقصي طبيعة الكون ويرضى بتخمينات خرافية لن يستطيع التجرد من الخوف الذي تحدثه فيه الأشياء الأكثر أهمية . وعليه فإنه لا يمكن الفوز بلذّات خالصة بدون دراسة الطبيعة .

50 ـ ليست أية لذّة شرًا في ذاتها . ولكن بعض الأشياء القادرة على توليد اللذّة تحمل معها آلاما أكثر من اللذات .

51 ـ يبدو لي أن هوى شديدا يدفعك نحو ملذّات الحب . يجوز لك أن تستسلم لإندفاعك هذا ، على شرط ألاّ يكون مسعاك قلب القوانين ولا التشكيك فما أقامه العُرف بنزاهة ، ولا الإساءة إلى غيرك ، ولا إنهاك جسمك ، ولا إسراف ما لديك من وسائل ضرورية للعيش . ولكن من المستحيل ألاّ ترتكب على الأقل إحدى هذه الأشياء ، لأن ملذات الحب لا تخدم أبدا صالحنا . ولعله يكون من حسن الحظ ألا يلحقنا منها ضرر .

52 ـ تطوف الصداقة حول العالم وتدعونا جميعا إلى أن نستيقظ للحياة السعيدة .

53 ـ لا يجب أن نحسد أحدا ، لأن الإنسان الخيّر لا يستحق الحسد ؛ أما الإنسان الشرير فهو كلما ازدهرت أحواله إلاّ وعجّل نهايته .

54 ـ يجب أن نتفلسف حقا ، لا أن نتظاهر بالتفلسف ، إذ لسنا في حاجة إلى شفاء ظاهري فحسب وإنما إلى شفاء حقيقيّ .

55 ـ يمكن التخفيف من الأحزان الشديدة بالتفكير في الأشخاص الذين وافاهم الأجل وبالإعتراف لهم بالجميل ، مقتنعين في ذلك بأنه لا يمكن لما حدث أن لا يحدث .

56 ـ يتألّم الحكيم الذي يقع تعذيبه أقلّ ممّا لو كان التعذيب يسلّط على صديقه .

57 ـ يبقى الإنسان المحترس طيلة حياته حائرا ومضطربا .

58 ـ يجب الإنعتاق من أسر مشاغل البيت والمشاغل العامة .

59 ـ ليس البطن الذي لا يشبع ، كما تعتقد العامة ، وإنما الرأي الباطل الذي لدينا عن قدرته اللاّمحدودة .

60 ـ يغادر كل واحد منّا الحياة وهو يشعر أنه قد وُلدَ الساعة .

61 ـ ما أجمل رؤية الأقارب عندما تجمع المودّة بين أفراد العائلة . أو عندما يبذل هؤلاء الأفراد قصارى جهدهم من أجل التآلف .

62 ـ إن كان يوجد مبرّر لغضب الآباء على أبنائهم . فعلى الأبناء ألاّ يقاوموا آباءهم بوقاحة وأن يسألوهم المغفرة ؛ أما إذا كان غضبهم يقوم على الظلم . فلا داعي لمزيد تأجيجه بالمواجهة العنيفة ، بل الأفضل محاولة تهدئتهم باللّين .

63 ـ يوجد قياس حتى في دقّة التفكير . والإنسان الذي يغالي في ذلك بلا تَرَوٍّ يجد نفسه في وضع لا يقلّ إجحافا عن وضع الإنسان الذي يتّصف تفكيره بالغموض .

64 ـ يجب أن يكون مدح الآخرين لنا من تلقاء ذاتهم ؛ أما نحن فينبغي أن نسهر على معالجة أنفسنا .

65 ـ لا يجدي نَفْعًا أن نطلب من الآلهة ما يمكننا الحصول عليه بأنفسنا .

66 ـ يجب أن تتجلّى حسرتنا على أصدقائنا الذين فقدناهم . لا بالدموع ، وإنما بممارسة التأمل .

67 ـ لا يمكن لمن يعيش عيشة مستقلة أن يكتسب ثروات طائلة ، إذ يتعذّر عليه ذلك إن كان لا يرغب في خدمة الجمهور والـمَلك ؛ ولكن الخيرات الحقيقية متوفّرة لديه جدا . وفي صورة ما إذا اكتسب ثروة عظيمة فهو يوزّعها على الآخرين عن طيب خاطر كي يفوز بمودّتهم .

68 ـ لا شيء يكفي من يعتبر الكافي قليلا .

69 ـ فظاظة النفس تجعل الكائن الحيّ يرغب في تغيير نمط عيشه بصورة لا محدودة .

70 ـ لا ترتكب في حياتك شيئا يجعلك تخشى أن يعلم جارك به .

71 ـ ينبغي أن أطرح على نفسي ، فيما يتعلق بكل رغبة ، السؤال التالي : ما عساني أغنمه إذا ما أشبعت هذه الرغبة ، وماذا يحصل لي إن لم أشبعها ؟

72 ـ لا جدوى للعيش في مأمن من الغير إن كانت الأشياء التي تحدث من فوقنا

والأشياء الموجودة تحت الأرض والأشياء المنتشرة في الكون اللامحدود تبعث فينا الرّعب .

73 ـ قد تكون بعض الآلام الجسمية مفيدة من جهة كونها تحذّرنا من الآلام التي من نفس النوع .

74 ـ عندما نتناقش معا يخرج المهزوم مستفيدا أكثر من غيره ، لأنه تعلّم ما لم يكن يعلمه .

75 ـ جَحُودٌ هو ذلك الصوت الذي يقول أمام الخيرات المفقودة : « أنظروا عاقبة حياة طويلة » .

76 ـ إنك قد أصبحت شيخا واتّبعت نصائحي وأحسنت التمييز بين تفلسفنا لذاتنا وتفلسفنا لهلاّدة * : إني أهنئك على ذلك .

77 ـ عندما نكتفي بذاتنا فإننا نفوز بذلك الخير العظيم الذي هو الحرّية .

78 ـ يتعاطى الفكر الشهم الحكمة والصداقة بوجه خاص : وهما خيران ، أحدهما فَانٍ والآخر غير فان .

79 ـ الإنسان الذي يملك راحة النفس لا يزعج نفسه ولا غيره .

80 ـ لابدّ للإنسان النزيه والحريص على سلامة نفسه أن يحافظ على عنفوان شبابه وأن يحتاط من الرغبات الجامحة التي تُدنّسه .

81 ـ لا تستطيع الأموال الطائلة أن تخلّص النفس من اضطرابها أو أن تمنحها البهجة الحقيقية ، ولا تقدير الجمهور وإعجابه يستطيعان ذلك ، ولا أيّ شيء ناتج عن أسباب غير محدّدة .

أ ـ ينبغي ازدراء التناغم في الأسلوب ، لأن ذلك لا يعدو أن يكون عملا صبيانيا ، فضلا عن كوننا قد نهمل الأشياء الهامة من فرط إعجابنا بالأشياء التافهة .

ب ـ المتملّقون هم الأتباع المخلصون لأصحاب الثروات .

(*) أي اليونان .

دليل ترجمي لأهمّ أسماء الأعلام المذكورة

ـ أعلام الإسلام :

1) أبو بكر الرّازي : 251 ـ 311 هـ ـ 865 ـ 923 م .

هو محمد بن زكريا الرازي ؛ كان مولعا بالموسيقى والغناء ونظم الشعر في صغره ، قبل أن يشتغل بالسيمياء والكيمياء وأن يعكف على الطب والفلسفة في كبره . وهو قد عمي في آخر حياته . وله مؤلفات ، سمّى ابن أبي أصيبعة منها 232 كتابا ورسالة . منها « الحاوي » في صناعة الطب ، وهو أجلّ كتبه ، ترجم إلى اللاتينية ، و « الطب المنصوري » ، طبع باللاتينية ، و « مجموع رسائل » نشرته الجامعة المصرية ، يشتمل على 11 رسالة ، إلخ .

2) أبو الحسن الأشعري : 260 ـ 324 هـ ـ874 ـ 932 م .

مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين . ولد في البصرة وتلقّى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ، ثم رجع وجاهر بخلافهم . وتوفي

بغداد . قيل إن مؤلفاته بلغت ثلاثمائة كتاب ، منها « إمامة الصدّيق » و « الردّ على المجسة » و « مقالات الإسلاميين » و « الإبانة عن أصول الديانة » و « مقالات الملحدين » و « خلق الأعمال » إلخ .

3) **أبو الهذيل العلاّف** : 135 ـ 235 هـ ـ 753 ـ 850 م .

من أئمة المعتزلة ، ولد بالبصرة واشتهر بعلم الكلام ، له مقالات في الإعتزال ومجالس ومناظرات . كفّ بصره في آخر عمره .

4) **الشهرستاني** : 479 ـ 548 هـ ـ 1086 ـ 1153 م .

هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، أبو الفتح الشهرستاني ، من فلاسفة الإسلام . كان إماما في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة . ولد في شهرستان (بين نيسابور وخوارزم) وانتقل إلى بغداد سنة 510 هـ . فأقام ثلاث سنين ثم عاد إلى بلده وتوفي بها . من كتبه « الملل والنحل » و « نهاية الإقدام في علم الكلام » و « مصارعات الفلاسفة » و « تاريخ الحكماء » ، إلخ .

5) **النظّـام** : توفي سنة 231 هـ ـ 845 م .

هو إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري . وهو من أئمة المعتزلة . اطّلع على أكثر ما كتبه الفلاسفة وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سمّيت « النظامية » . ولقد اتّهم النّظام بالزندقة ، وأُلّفت كتبٌ خاصة للردّ عليه وفيها تكفير له وتضليل . إلاّ أن الجاحظ قد كتب : « الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فإن صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك » .

ـ الأعـلام الأجانـب :

1) **إسكندر (المقدوني)** : **ALEXANDRE (de Macédoine)**

هو ابن فيليب الثاني ، عاش من 356 إلى 323 ق . م وشارك منذ حداثة

سنّه في السلطة . أصبح ملكا منذ 336 ق . م ثم عيّن رئيسا للكنفدرالية الهلّينية بعد أن أحبط ثورة المدن اليونانية . كوّن بفتوحاته وغزواته البطولية إمبراطورية شاسعة إلا أنها سرعان ما تلاشت بعد موته .

2) أنكساقور (الكلازوماني) : ANAXAGORE (de Clazomènes)

ولد بكلازومان سنة 500 ق . م وتوفّي بلامبزاك سنة 428 ق . م . استقرّ طويلا بأثينا حيث درّس الفلسفة ، ولعل سقراط قد اتّبع دروسه مدّة من الزمن . وعلى إثر اتّهامه بالكفر والزندقة فرّ أنكساقور إلى لمبزاك حيث أسس مدرسة وحيث استقرّ إلى نهاية حياته .

3) أنتستـــان : (ANTISTHENE

فيلسوف كلبي يوناني ، عاش بين 444 و 365 ق . م تقريبا . أسس المدرسة الكلبية بعد أن تتلمذ على قرجياس وعلى سقراط .

4) أرستيب (القوريناني) : ARISTIPPE (de Cyrène)

فيلسوف يوناني وُلد حوالي 435 ق . م وتوفي حوالي 350 ق . م . كان تلميذا لسقراط قبل أن يؤسس المدرسة القوريناثية .

5) أرسطـــو : (ARISTOTE)

فيلسوف يوناني وُلد بمدينة ستاجير بمقدونيا سنة 384 ق . م وتوفي بكالسيس سنة 322 ق . م . بعد أن تتلمذ على أفلاطون من 367 إلى 347 ق . م انسلخ عن مدرسته وتنقّل كثيرا قبل أن يصبح أستاذا للإسكندر المقدوني وصديقا له . ثم رجع إلى أثينا سنة 335 ق . م حيث أسس مدرسة اللّقيون» (Le lycée) . وعام 323 ق . م ، أي على إثر موت الإسكندر ، اتّهم أرسطو بالكفر والزندقة فهرب إلى كالسيس حيث مات في السنة الموالية . وأرسطو مفكّر موسوعي ترك لنا مؤلفات عديدة في المنطق والفيزياء والميتافيزيقا والسياسة والعلوم الطبيعية إلخ .

6) أتينـــي :(ATHENEE)

عاش في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث ميلادي . ألّف كتابا عنوانه « مأدبة السفسطائيين » ، وهو كتاب ثريّ بالمعلومات الخاصة بآداب عصره وفنونه .

7) باشـلار : BACHELARD (Gaston)

فيلسوف فرنسي ، ولد سنة 1884 وتوفي سنة 1962 . ألّف كتبا عديدة في فلسفة العلوم ويعتبر مرجعا رئيسيا في هذا الميدان . ومن بين كتبه نخصّ بالذكر : ـ « الروح العلمية الجديدة » ـ « العقلانية المطبّقة » ـ « فلسفة اللاّ » ، إلخ .

بيكـون (روجي) : BACON (Roger)

فيلسوف ورجل دين أنقليزي ، عاش من 1214 إلى 1294 . مُنعت أطروحاته الفلسفية وتصوّراته التنجيمية وسُجن طويلا . وكان بيكون أوّل من تخلّص من العقلية المدرسية فساهم في ظهور المنهج التجريبي وأكّد بالخصوص على المنزلة التي تتّخذها الرياضيات في علوم الطبيعة .

9) بايـل (بيـار) : BAYLE (Pierre)

عالم وفيلسوف فرنسي وُلد في 18 نوفمبر 1647 وتوفي بروتردام في 28 ديسمبر 1706 . اشتهر بمعجمه التاريخي والنقدي(Dictionnaire historique et critique) الذي نال نجاحا باهرا في عصره والذي يتضمن كنزا من المعلومات في شتّى الميادين .

10) بكاريـا : BECCARIA (Cesare Bonesana)

رجل قانون إيطالي ولد بميلانو سنة 1738 وتوفي سنة 1794 . قدّم إصلاحات قضائية واقترح تلطيف القانون الجنائي في كتابه « رسالة في الجنوحات والعقوبات » الذي ذاع صيته في أروبا .

11) بندتّي : BENEDETTI (Giambattista)

عالم رياضيات وفيزيائي إيطالي . عاش من 1530 إلى 1590 . ألّف كتابا عنوانه : « تأملات رياضية وفيزيائية » .

12) بنتــام : BENTHAM (Jeremy)

فيلسوف إنقليزي ولد في 15 فيفري 1748 وتوفي في 6 جوان 1832 . وهو مؤسس الأخلاق النفعية . من أهمّ مؤلفاته : « مدخل إلى مبادىء الأخلاق والتشريع » ـ « الديونتولوجيا » .

13) برقســون : BERGSON (Henri)

فيلسوف فرنسي ولد سنة 1859 وتوفي سنة 1941 . ترك لنا عددا كبيرا من المؤلفات . أهمها : ـ « محاولة في معطيات الشعور المباشرة » ـ « المادة والذاكرة » ـ « الضحك » ـ « التطوّر الخلاّق » ـ « الطاقة الروحية » ـ « الديمومة والتزامن » ـ « منبعا الأخلاق والدين » ـ « الفكر والمتحرّك » .

14) بريــي BREHIER (Emile)

فيلسوف فرنسي عاش من 1876 إلى 1952 . كان مديرا للمجلة الفلسفية (Revue de philosophie) وألّف كتبا متنوعة في تاريخ الفلسفة أهمها كتابه « تاريخ الفلسفة » .

15) كرنيــاد : CARNEADE

فيلسوف يوناني عاش بين 215 و 129 ق . م وهو ينتمي إلى « الأكاديمية الجديدة » (التي أسسها « أرسيسيلاس » والتي كانت تعاليمها تقوم على الإحتمالية وعلى الريبية) حيث كان تلميذا لأرسيسيلاس وخليفة له على رأس هذه الأكادمية . ويُعتبر كرنياد أهمّ ممثل للفلسفة الإحتمالية .

16) شــارون : CHARRON (Pierre)

كاتب أخلاقي فرنسي . ولد بباريس سنة 1541 وتوفي بها سنة 1603 . تأثر **بمنتاني** وألّف « كتب الحكمة » حيث ينادي بالتسامح الديني ويدافع عن العقل ، مما جعله يُتّهم بالإلحاد .

17) كريزيــب : CHRYSIPPE

فيلسوف يوناني ينتمي إلى المدرسة الرواقية . عاش بين 281 و 205 ق . م تقريبا . تردّد على « الأكادمية الجديدة » قبل أن يَدْرس الفلسفة الرواقية وأن يخلف **كليانت** على رأس مدرسة الرواق . وهو قد أعطى الفكر الرواقي بنيته وصرامته .

18) شيشــرون : CICERON

رجل سياسة وخطيب لاتيني ، ولد سنة 106 ق . م وتوفي سنة 43 ق . م . ألّف بالإضافة إلى خطبه عددا من الكتب الفلسفية التبسيطية وصلنا البعض منها ، وهي تتضمن أفكارا موروثة عن الفلاسفة اليونانيين ومنقولة عنهم في أسلوب خطابي .

19) كولوتــس : COLOTES

تلميذ لأبيقور ، ألّف بعض الكتب ، من بينها : « ضدّ اللّيزيس لأفلاطون » و « ضدّ الأوتيدام لأفلاطون » .

20) كونــون : CONON

جنرال أثيني ، عاش في القرن الرابع ق . م .

21) دانتــي : DANTE

شاعر إيطالي ، ولد سنة 1265 وتوفي سنة 1321 . أضفى على إنتاجه الشعري تجربته كفيلسوف وكعالم أخلاقي . أشهر ما ألف « الكوميديا

الإلاهية » التي يصوّر فيها الإنسانية باحثة عن السعادة في الدنيا وعن الخلاص في الآخرة . كما يعبّر فيها عن نظرته اللاهوتية والمأساوية للوضع البشري .

22) **ديمتريوس** (البوليورسي) **DEMETRIOS (Le poliorcète)**

ولد سنة 336 ق . م . وتوفي سنة 282 ق . م . كان ملكا لمقدونيا من 294 إلى 287 ق . م . وهو ابن **أنتيقونوس** الذي كان جنرالا في جيش الإسكندر . وفاز **ديمتريوس** بالسلطة في أثينا من 307 إلى 301 ق . م . ومن 296 إلى 287 ق . . م . ثم افتك منه **سلوكوس** (وهو جنرال قديم للإسكندر) زمام الحكم .

23) **ديمقريطس** (الأبديري) : **DÉMOCRITE (d'Abdère)**

فيلسوف يوناني قديم . مؤسس المذهب الذرّي . جلّ مؤلفاته مفقودة .

24) **ديمستان** : **DEMOSTHÈNE**

خطابي عظيم ورجل سياسة أثيني عاش بين 384 و 322 ق . م . تقريبا . كان شديد الدفاع عن الديمقراطية وكثير التنبيه إلى الخطر الذي يمثله التوسّع المقدوني على المدن ايونانية .

25) **ديوجان اللايرتي** : **DIOGÈNE LAERCE**

مؤلف يوناني عاش في بداية القرن الثالث . عُرف بكتابه : « حياة مشاهير الفلاسفة ، مذاهبهم وحِكَمهم » .

26) **ديوجان الكلبي** : **DIOGÈNE LE CYNIQUE**

فيلسوف يوناني ينتمي إلى المدرسة الكلبية . عاش بين 413 و 327 ق . م . تقريبا . وتروى حوله حكايات كثيرة تظهر سخريته من الأمور البشرية واحتقاره للمجد والأموال وعيشه عيشا قنوعا وطبيعيا .

27) ديوجان الإينوونـدي : DIOGÈNE D'OENOANDA

عاش في نهاية القرن الثاني بعد المسيح . وهو أبيقوري متحمّس ، نقش على جدار رواق بمسقط رأسه مقتطفات من مؤلفاته الخاصة ومقتطفات من المذهب الأبيقوري . ونشير إلى أن بعض هذه المقتطفات تنسب إلى أبيقور القول بانحراف الذرات .

28) ديوتيـم (الرواقي) : DIOTIME (Le Stoïcien)

عاش في النصف الثاني من القرن الأول ق . م . ولا نعرف عنه شيئا عدا الرسائل التي يتحدث عنها ديوجان اللايرتي .

29) درويســن : DROYSEN (Johann Gustav)

عالم لغة ومؤرخ ورجل سياسة ألماني ، عاش من 1808 إلى 1884 . ألف كتبا هامة حول العصر القديم ، وخاصة حول الإسكندر وحول العصر الهليني .

30) أمبدوقلس : EMPÉDOCLE

فيلسوف يوناني ، ولد حوالي 490 ق . م . وتوفي حوالي 435 ق . . م . كان رئيسا للحزب الديمقراطي للمدينة التي كان يعيش فيها . وفي اعتقاده إن العلاقات الموجودة بين العناصر الأربعة (التراب والماء والهواء والنار) يسوسها الحب(Eros) والكراهية(Polemos) . ويروى أن هذا الفيلسوف قد انتحر برمي نفسه في بركان الإتنا .

31) أبيكـارم : EPICHARME

شاعر هزلي يوناني ، ولد حوالي 525 ق . م . وتوفي حوالي 450 ق . م . ويعتبر من بين المؤسسين للكوميديا اليونانية .

32) أبكتـــات : EPICTÈTE

فيلسوف رواقي . ولد سنة 50 وتوفي سنة 125 أو 130 . وقع نقله إلى روما حيث كان عبدا لشخص يُدعى « إبافروديت » ومن المحتمل أنه وقع عتقه . دَرَسَ الفلسفة الرواقية بروما حيث عاش ودرّس بدوره قبل أن يقع نفيه من طرف الإمبراطور « دوميسيان » .

33) إراســم : ERASME (Didier)

إنسانوي هولاندي عاش بين 1469 و 1536 . وهو قد حاول التوفيق بين دراسة القدامى وبين تعاليم الإنجيل . أشهر ما ألف « مدح الجنون » .

34) فويربــاخ : FEUERBACH (Ludwig)

فيلسوف ألماني وُلد عام 1804 وتوفي عام 1872 . كان تلميذا لهيقل قبل أن ينفصل عنه منذ 1830 . وأهم كتاب له هو « جوهر المسيحية » .

35) فرونتــان : FRONTIN

كاتب ورجل سياسة روماني . وُلد سنة 40 وتوفي سنة 103 أو 104 . ألف كتابا هاما حول قنوات الماء بمدينة روما .

36) قاسنـــدي : GASSENDI (Pierre)

عالم وفيلسوف فرنسي وُلد عام 1593 وتوفي عام 1655 . كان مساندا لمذهب **كوبرنيك** ومعجبا **بقاليلي** ، كما كان مناهضا لتعاليم **أرسطو ولديكارت** . ولقد ربط قاسندي الصلة بالمذهب المادي والذري القديم وبالحسّوية الأبيقورية مع إدماج بعض العناصر الروحانية في هذه الفلسفة التي كان من بين المدافعين عنها .

37) هيجسياس : HEGESIAS

فيلسوف يوناني ينتمي إلى المدرسة القورينائية . عاش في القرن الثالث ق.م .

38) هلفسيوس : HELVETIUS

فيلسوف فرنسي عاش من 1715 إلى 1771 . ساهم في تأليف « الموسوعة » . وهو صاحب نزعة مادية ملحدة ، كما أنه كان يؤكد على الدّور الحاسم الذي للمجتمع في تربية الفرد وتكوينه (خلافا لما يقول **روسو**) .

39) هيرقلطس : HERACLITE

فيلسوف يوناني من المدرسة الأيونية . عاش بين 576 و 480 ق.م. تقريبا . كان يعيش وحيدا نظرا لحقده على البشر ، وسمّي **بالغامض** نظرا لأفكاره المعقدة الغامضة . وهو يقول بالصيرورة الأزلية الّتي تتقابل فيها الأضداد وتتّحد على التوالي والّتي تقوم على مبدإ أوّل هو النار . ويعتبر هيرقلطس أب الفكر الجدلي الحديث .

40) هرمارك : HERMARQUE

تلميذ لأبيقور . ترأس مدرسة الحديقة بعد موت مؤسسها . من بين ما ألّف نذكر : « في العلوم » ـ « ضدّ أفلاطون » ـ « ضدّ أرسطو » .

41) هزيود : HESIODE

شاعر يوناني عاش بين القرنين الثامن والسابع ق.م. قام بمحاكاة لغة « هوميروس «Homère وأسلوبه الشعري ، إلاّ أنه لم يلتزم في شعره الخاص بالملحمة الهوميرية وأظهر آحتقارا كبيرا للأعمال البطولية والحربية ، كما أنه فضح جشع الملوك وظلمهم وجبروتهم وغزواتهم وسعى إلى تغيير هذه الأوضاع بنصائحه الّتي تدعو إلى التقوى وإلى الكدّ والعمل .

42) كـانـط :KANT (Emmanuel)

فيلسوف ألماني وُلد سنة 1724 وتوفي سنة 1804 . من أهم مؤلفاته : « نقد العقل الخالص » ـ « نقد العقل العملي » ـ « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » .

43) لاكتانـس :LACTANCE

خطيب لاتيني عاش من 260 إلى 325 تقريبا .

44) لاقـرانـج :LAGRANGE (Joseph Louis de)

عالم رياضيات فرنسي . ولد عام 1736 وتوفي عام 1813 .

45) لاروش فوكـو :La Rochefoucauld

أخلاقي فرنسي ولد عام 1613 وتوفي عام 1680 . أهمّ ما ألّف : « حِكم وعبر أخلاقية » .

46) ليـونـار :LEONARD (de Pise)

عالم رياضيات إيطالي . عاش من 1175 إلى 1240 تقريبا .

47) لوسيـب :LEUCIPPE

فيلسوف يوناني عاش من 460 إلى 370 ق.م. تقريبا . يروى أنه مؤسس المذهب الذري وأنه كان معلما لديمقريطس . ولا يعرف عن هذا الفيلسوف أي شيء آخر .

48) لوكـراس :LUCRECE

شاعر وفيلسوف لاتيني وُلد بروما سنة 98 ق.م. وتوفي سنة 55 ق.م. وهو مؤلف القصيدة اللاتينية « في الطبيعة » التي يعرض فيها بكل أمانة المذهب الأبيقوري .

49) مارك أورال : MARC-AURELE

إمبراطور وفيلسوف روماني ولد سنة 121 وتوفي سنة 180 . درس الخطابة والفلسفة الرواقية . ألّف في نهاية حياته كتاب « الخواطر » الذي نجد فيه تعبيرا عن نزعته الرواقية .

50) مـاركـس : MARX (Karl)

فيلسوف وعالم إقتصاد ألماني . ولد سنة 1818 وتوفي سنة 1883 . ألّف مع إنقلز « بيان الحزب الشيوعي » . أشهر كتاب له هو « رأس المال » . ونذكر من بين مؤلفاته : ـ « مساهمة في نقد فلسفة القانون لهيقل » ـ « الأسرة المقدسة » ـ « الايديولوجيا الألمانية » ـ « بؤس الفلسفة » ـ « مساهمة في نقد الإقتصاد السياسي » .

51) مينانـدر : MENANDRE

شاعر هزلي يوناني ، وُلد عام 342 ق . م . وتوفي عام 292 ق . م . كان صديقا لأبيقور .

52) متـرودور : METRODORE

فيلسوف أبيقوري يوناني ، وُلد حوالي 330 ق . م . وتوفي حوالي 277 ق . م . تعرّف على أبيقور بلامبزاك فتعلّق به وتتلمذ عليه ثم صاحبه إلى أثينا .

53) مترودور الستراتونيسي : METRODORE De Stratonicée

فيلسوف يوناني . كان تلميذا لأبيقور قبل أن ينسلخ عن مدرسته ليلتحق بمدرسة كرنياد .

54) مل (جون ستيوارت) : MILL (John Stuart)

فيلسوف وعالم إقتصاد إنقليزي ، ولد سنة 1806 وتوفي سنة 1876 . وهو ابن الفيلسوف وعالم الإقتصاد « جيمس مل » الذي أهّله لتبنّي مبادىء

الفلسفة النفعية البنتامية (نسبة إلى **بنتام**) . وألف **مل** في هذا الصدد كتابا في الأخلاق النفعية ، تحت عنوان « النّفعية » .

55) **منتانـي** : MONTAIGNE

أديب فرنسي عاش من 1533 إلى 1592 . جمع منذ 1572 أنطباعاته وأفكاره حول قراءاته وحول حياته في كتاب عنوانه : « محاولات »Essais .

56) **نوزيفـان** : NAUSIPHANE

فيلسوف يوناني عاش في القرن الرابع ق . م . ينتمي إلى المدرسة الذرية . درس فلسفة **ديمقريطس** ، وهو يعتبر أول أستاذ لأبيقور .

57) **برمنيـدس** : PARMENIDE

فيلسوف يوناني ولد حوالي 544 ق . م . وتوفي حوالي 450 ق . . م . يروى أنه حضر دروس **كسينوفان** ، وأنه غادر مسقط رأسه واستقرّ بأثينا عام 504 ق . م . تقريبا ، حيث حارب إلى جانب تلميذه **زينون الإيلي** فلسفة الأيونيين المادية . ولم تصلنا سوى شذرات من قصيدته « في الطبيعة » التي يعالج فيها قضية الحقيقة ووحدة الوجود وأزليته . ويجوز أعتبار **برمنيدس** أبا للأنطولوجيا بكل أستحقاق .

58) **بردكـاس** : PERDICCAS

جنرال مقدوني حكم الإمبراطورية بعد موت الإسكندر ، ثم أغتيل سنة 321 ق . م .

59) **بريكـلاس** : PERICLES

رجل سياسة أثيني وُلد حوالي 495 ق . م . وتوفي حوالي 429 ق . م . ترأس الحزب الديمقراطي قبل أن يصبح ، بداية من 444 ق . م . السيد الوحيد لأثينا التي طوّر أسطولها البحري وبنى مجدها الحضاري لدرجة أن

القرن الذي عاش فيه هذا الرجل سمّي « **بقرن بريكلاس** » . إلاّ أن حرب البيلوبوناس وما آنجرّ عنها من خسائر جعلت الأثينيين يفقدون الثقة **ببركلاس** الذي اعتبر مسؤولا عن هذه الحرب ، والذي توفّي سنة 429 ق . م . على إثر إصابته بوباء الطاعون .

60) فيليب الثاني : PHILIPPE II

ولد حوالي 382 ق . م . وتوفي حوالي 336 ق . م . كان ملكا لمقدونيا من 359 ق . م . إلى 336 ق . م . أعاد تنظيم الجيش المقدوني قبل أن يستولي على المدن اليونانية بساحل بحر إيجي . ورغم تنبيهات **ديمستان** المتكرّرة لم يتفطّن الأثينيون إلى خطورة هذا الغازي إلا سنة 339 ق . م . ، مما أفقد اليونان آستقلالها سنة 338 ق . م . وممّا جعلها تخضع لسلطة الملك المقدوني منذ ملتقى **كورنتا** سنة 337 ق . م . وبعد أن نصّب **فيليب** نفسه قائدا لليونانيين استعدّ لمحاربة الفرس إلا أنه آغتيل فعوّضه ابنه الإسكندر .

61) فيلـودام : PHILODEME

فيلسوف أبيقوري يوناني ، ولد حوالي 110 ق . م . وتوفي حوالي 28 ق . م . عاش خاصة في روما .

62) بنـــدار : PINDARE

شاعر يوناني ، ولد حوالي 518 ق . م . وتوفي حوالي 438 ق . م .

63) أفلاطـون : PLATON

فيلسوف يوناني ولد سنة 428 ق . م . وتوفي سنة 347 ق . م . كان تلميذا **لكراتيل** (وهو تلميذ هيرقلطس) قبل أن يلتقي بسقراط وأن يتعلق به وبتعليمه من 408 إلى 399 ق . م . تقريبا . ونذكر من بين مؤلفاته :
ـ « الجمهورية » ـ « القوانين » ـ « مينون » ـ « فيدون » ـ « تيتاتوس »
ـ « برمنيدس » ـ « السفسطائي » ـ « التيماوس » ـ « فيلاب » إلخ .

64) بلوتـارك : PLUTARQUE

بيوغرافي وأخلاقي يوناني ولد بين 46 و 49 ميلادي وتوفي حوالي 125 ميلادي .

65) بـرفيـر : PORPHYRE

فيلسوف أفلاطوني جديد . سوري الأصل . وُلد سنة 234 وتوفي بروما سنة 305 . بعد مروره بأثينا استقر بروما مع **أفلوطين** ثم نشر مؤلفات هذا الأخير . ألف كتابا حول « حياة أفلوطين » وكتاب « الإيزاغوجي » (أو مدخل إلى كتاب « المقولات » لأرسطو) كما ألف شروحا لكتب أفلاطون وأرسطو .

66) براكسيفـان : PRAXIPHANES

عالم نحو وأديب ينتمي إلى المدرسة المشائية . عاش تقريبا بين 340 و 250 ق . م . ألف كتابا « حول القصائد » .

67) بروتاقـوراس : PROTAGORAS

سفسطائي يوناني عاش بين 485 و 411 ق . م . تقريبا . اشتهر بجملته : « الإنسان مقياس كل الأشياء » التي نقدها أفلاطون في محاورة « التيتاتوس » .

68) بتـولمـي : PTOLEMEE (Kéraunos)

ملك مقدونيا من سنة 281 إلى سنة 279 ق . م .

69) بيــرون : PYRRHON

فيلسوف يوناني . مؤسس المدرسة الشكّية .

70) فيثاغـــور : PYTHAGORE

فيلسوف ورياضي يوناني عاش في القرن السادس ق.م. أسس جمعيات فلسفية وسياسية تقوم أخلاقها على الصداقة والزهد.

71) رافيســـون : RAVAISSON (Felix)

فيلسوف فرنسي (1813 ـ 1900) ، أهم مؤلفاته : « محاولة في ميتافيزيقا أرسطو » ـ « العادة ».

72) ســان إفرمــون : SAINT-EVREMOND

عالم أخلاق وناقد فرنسي عاش من 1615 إلى 1703 ، وهو صاحب تفكير متحرّر.

73) شوبنهــاور : SCHOPENHAUER

فيلسوف ألماني وُلد سنة 1788 وتوفي سنة 1860 . أهم كتاب له : « العالم كإرادة وكتمثّل ».

74) سنيكـــا : SENEQUE

رجل سياسة وفيلسوف روماني ، ولد بقرطبة حوالي السنة الرابعة ق.م. وتوفي بروما سنة 65 . درس الفلسفة الرواقية وكان خطيبا لامعا. اتّهمه « نيرون » بالمشاركة في مؤامرة وأمره بالإنتحار. تدعو أخلاقه الرواقية إلى رباطة الجأش وإلى التحكّم في الذات.

75) ســار (ميشــال) : SERRES (Michel)

فيلسوف فرنسي معاصر. من أهم مؤلفاته بالاضافة إلى « مولد الفيزياء في نص لوكراس » ، كتابه حول « نسق لايبنيتز ونماذجه الرياضية ».

76) سكستوس أمبيريقوس : SEXTUS EMPIRICUS

فيلسوف وطبيب وعالم فلك يوناني عاش بين القرنين الثاني والثالث ميلادي . وتعتبر مؤلفاته أهمّ مصدر لمعرفة الفلسفة الشكّية والفلسفة الرواقية .

77) سقــراط : SOCRATE

فيلسوف يوناني ولد حوالي 470 ق . م . وتوفي حوالي 399 ق . م . كان له تأثير عميق على عصره ، إلا أنه لم يكتب شيئا ولا يمكننا التعرّف على أفكاره إلا أن عن طريق مؤلفات تلميذه أفلاطون . واتّهم سقراط بإفساد الشباب والكفر بالآلهة فحكم عليه بتناول السّم ورفض الهروب من السجن امتثالا للقوانين واحتراما لها .

78) سبينــوزا : SPINOZA

فيلسوف يهودي هولاندي ولد بأمستردام سنة 1632 وتوفي بلاهاي سنة 1677 . وقع حرمه عام 1656 من طرف الكنيس اليهودي نظرا لمواقفه العقلانية .

79) تميستــوكـل : THEMISTOCLE

رجل دولة أثيني عاش بين 525 و 460 ق . م . تقريبا . ساهم في تطوير الأسطول البحري الأثيني وحقق انتصارات حربية باهرة .

80) تيوفـراســت : THEOPHRASTE

فيلسوف مشائي يوناني ، ولد حوالي 372 ق . م . وتوفي حوالي 287 ق . م . كان تلميذا لأفلاطون قبل أن يصبح تلميذا لأرسطو . ترأس إدارة «اللقيون» واهتّم خاصة بعلم النّبات .

81) تيموتـي : THIMOTHEE

جنرال أثيني توفي سنة 354 ق . م . وهو ابن **كونون** الذي كان جنرالا أيضا .

82) توريتشلّـي : TORRICELLI

عالم فيزياء إيطالي ولد سنة 1608 وتوفي سنة 1647 . وهو تلميذ **لقاليلي** . سمحت تجاربه بإثبات وجود الضغط الجوّي وباختراع مقياس الضغط الجوّي .

83) فتـروف : VITRUVE

مهندس معماري روماني عاش في القرن الأول ق.م. ألّف كتابا في الهندسة المعمارية وقع نشره عدّة مرات في عصر النهضة .

84) كسينوكـرات XENOCRATE

فيلسوف يوناني ينتمي إلى أكادمية أفلاطون . ولد حوالي 400 ق.م. وتوفي حوالي 314 ق.م. كان تلميذا لأفلاطون وصديقا له ، وترأس الأكاديمية سنة 339 ق.م. حاول التوفيق بين نظرية المثل الأفلاطونية والمذهب الفيثاغوري .

85) زينـون (الايلي) : ZENON (d'Elée)

فيلسوف يوناني وُلد حوالي 490 ـ 485 ق.م. كان تلميذا لبرمنيدس وحاول أن يثبت استحالة الحركة ، وذلك بجملة من المفارقات أشهرها برهان « أشيل » والسلحفاة وبرهان السهم الذي لا يصل أبدا إلى الهدف .

86) زينـون (الستيومي) : ZENON (de Cittium)

فيلسوف يوناني ولد حوالي 335 ق.م. وتوفّي حوالي 264 ق.م. وهو مؤسس المدرسة الرواقية التي كانت مناهضة لمدرسة الأبيقوريين . لم يصلنا شيء من مؤلفاته ماعدا عناوينها التي يذكرها ديوجان اللايرتي وبعض الشذرات القصيرة جدا يذكرها بعض المؤلفين القدامى .



* TEXTES

1) **H. Usener**: Epicurea (Leipzig, 1887; rééd. Rome 1963). (C'est de ce texte que s'est inspiré O. Hamelin dans sa traduction des 3 lettres d'Epicure, traduction publiée pour la première fois en 1910 dans la « Revue de Métaphysique et de Morale», n°18, pp. 387-440).

2) C. **Bailey** : Epicurus. *The extant remains»* (Oxford, 1926 ; texte grec et trad. anglaise).

3) G. **Arrighetti** : *Epicuro. Opere* (Turin, 1960, 2e. éd. 1973 ; texte grec et trad. italienne).

4) **M. Solovine**: *Epicure: Doctrines et Maximes* (2è éd. Paris, Hermann, 1965; trad française)

5) **M. Conche**: *Epicure: Lettres et Maximes* (Villers-sur-Mer. éd. de Megare, 1977; trad. française)

6)**Epicure**: *Lettres* (Présentation et commentaires par Jean Salem, qui a utilisé les traductions d'Hamelin, de Conche et de Solovine, éd. Nathan, 1982, Collec. « Les intégrales de philo »)

* ETUDES

7)**Actes** du VIII[e] Congrès de l'Association G. Budé, sur l'épicurisme (Paris, 1968-1969).

8)**G. Arrighetti**: *Histoire de la philosophie* (Encyclopédie de la pléiade, tome 1, Paris, Gallimard, 1969, pp. 752-772).

9)**P. Aubenque**: *Les philosophies hellénistiques: Stoïcisme, Epicurisme, Scepticisme* (« in la philosophie », Tome 1, sous la direction de F. Châtelet, éd. Marabout, 1983).

10)G. **Bastide:** *L'esthétisme de Lucrèce* (« in Les études philosophiques », 1967 n°2)

11)P. **Bayle:** *Dictionnaire historique et critique* (Articles sur Epicure et lucrèce)

12)C. **Bailey:** *The Greek atomists and Epicurus* (Oxford, 1928).

13)H. **Bergson:** *Introduction à des extraits de Lucrèce* (Paris, éd. Delagrave, 1883; rééd.1955)

14) O. R. **Bloch:** *La lettre d'Epicure* (in Revue philosophique, 1973 n°4)

15)J. & M. **Bollack & H. Wismann:** La lettre d'Epicure (Paris, éd. de Minuit, 1971)

16)J.**Bollack:** *La pensée du plaisir* (Paris, ed. de Minuit, 1975)

17) P. **Boyancé:** *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris, P.U.F., 1963)

18) E. **Bréhier:** *Histoire de la philosophie* T. 1-2, Période hellénistique et romaine (Paris, Alcan, 1931)

19) V. **Brochard:** *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, **chapitre 13:** « La théorie du plaisir d'après Epicure», **Chapitre 14:** «La morale d'Epicure»(Paris, éd. Vrin, 1954).

20)J. **Brun:** *L'épicurisme* (Paris, P.U.F. Collec. « Que sais-je?» N°810) *«Epicure et les épicuriens» (Paris, P.U.F., Collec « Les grands textes», 1961)*

21) E. **Burnet:** *Lucrèce, notre contemporain* (Tunis, M.T.E., 1984).

22)**Caujolle-Zaslawski:** *Le temps épicurien est-il atomique?* in *"Les études philosophiques", 1980 n°3)*

23)G. **Cogniot:** *Introduction à* ***de la nature des choses*** (Paris, éd. sociales, 1954, rééd. 1974)

24) M. **Conche:** *Lucrèce et l'expérience* (Paris, éd. Seghers, 1967).

25) A. **Cresson:** *Epicure* (Paris, P.U.F. 1947).

26) G. **Deleuze:*** *Lucrèce et le naturalisme* (in "les études philosophiques 1961 n°16)
*"Logique du sens", **chapitre:** "Lucrèce et le simulacre" (Paris, ed. de Minuit, 1969)

27)C. **Diano:** *Epicure: La philosophie du plaisir et la société des amis* (In «Les études philosophiques», 1967 n°2)

28)E. **Escoubas:** *Ascétisme stoïcien et ascétisme épicurien* (in "Les études philosophiques", 1967 n°2)

29)J. **Fallot:** *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Epicure* (Paris, éd. Julliard, 1951)

30) A.J. **Festugière:** *Epicure et ses dieux* (Paris, P.U.F., 1946)

31)R. **Flacelière:** *Les épicuriens et l'amour* (in "Revue des études grecques", 1954/67

32)J.C. **Fraisse:** " *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique",* **chapitre3:***L'épicurisme -Amitié et plaisir d'exister* (Paris, éd. Vrin, 1974)

33) I. **Gobry:** *La sagesse d'Epicure* (in "Les études philosophiques," 1976 n°1)

34) V. **Goldschmidt:** *La doctrine d'Epicure et le droit* (Paris, ed. Vrin, 1977)

35) M. **Guyau** : *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines"(Paris, éd. Alcan, 1878)*

36)E. **Joyau:** *Epicure (*Paris, Alcan, 1910).

37)J. **Lachelier:** *Les dieux d'Epicure (*in "Revue de philologie", 1887, et dans œuvres de J. Lachelier, Paris, Alcan, 1933).

38)**Lange:** *Histoire du matérialisme* (Trad. Schleicher, Paris, 1910).

39)H. **Lengrand:** *Epicure et l'épicurisme (*éd. Bloud &Cie).

40)L. **Mabilleau:** *Histoire de la philosophie atomistique* (Paris, Imp nationale, 1895).

41) C. **Martha:** *Le poème de Lucrèce* (Paris, éd. Hachette, 1869).

42) K. **Marx:** *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure* (in œuvres complètes).

43) J. **Moreau:** *Epicure et la physique des dieux* (in revue des études anciennes, 70, 1968).

Le mécanisme épicurien et l'ordre de la nature, (in les études philosophiques, 1975 n°4).

Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique (Paris, Vrin, 1979).

44)P. **Nizan:** *Les matérialistes de l'antiquité (*Paris ed. sociales internationales, 1938; réed en 1965)

45) **O'Brien Denis:** *La taille et la forme des atomes dans les systèmes de Démocrite et d'Epicure* (in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", 1982 n°2)

46) A. **Renaut:** *Epicure et le problème de l'être* (in "les études philosophiques", 1975 n°4)

47)L.Robin: *La pensée hellénique des origines à Epicure* (Paris, Alcan, 1942. rééd en 1967).
*L'atomisme ancien (*in "Revue de synthèse", 1933 n°6)
Sur la conception épicurienne du progrès(Revue de Métaphysique et de Morale, 23, 1916, & dans "la pensée hellénique des origines à Epicure")

48)G.Rodis-Lewis: *Epicure et son école* (Paris, Gallimard, 1975)
*Nature et civilisation dans l'épicurisme (*in "les études philosophiques", 1975 n°4

49)P.M. Schuhl: *Actualité de l'épicurisme* (in revue philosophique", 1968 N°2)

50)M. Serres: *La naissance de la physique dans le texte de lucrèce* (Paris, éd. de Minuit 1977)

51)E. Zeller: *La philosophie des Grecs* (Paris, 1882, trad. E. Boutroux).

الفهرس

ولعلّ أبيقور قد حاد أكثر من غيره عن الدروب المطروقة لمّا عرّف الخير باللذة ولما حصر السعادة في التمتّع بملذات الدنيا، منطلقا في ذلك من معاينة السلوك الطبيعي للانسان، دونما تمييز بين ما ينزع اليه هذا الانسان وما ينبغي عليه القيام به. ومن هذا المنظور يبدو أبيقور أبعد ما يكون عن الأخلاق المثالية الأفلاطونية....

الثمن 2.000 دل 6.000 دت